النساء أسلحة حربية

العراق الجنس والإعلام



كيلي أوليفر

نقله إلى العربية

شكري مجاهد

العبيكان

Obeikan

النساء أسلحة حربية

العراق والجنس والإعلام

تأليف

كيلي أوليفر



نقله إلى العربية

شكري مجاهد



Original Title

Women as Weapons of War

Iraq, Sex & the Media

Author: Kelly Oliver

ISBN: 978-0-231-14190-1

This Arabic Edition is a complete translation of the U.S. edition, specially authorized by the original publisher, Colombia University Press, N.Y. (USA)

ح مكتبة العبيكان، 1431هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

أوليفر، كيلي

النساء أسلحة حربية (العراق والجنس والإعلام)./ كيلي أوليفر؛ مجاهد شكري عبدالمنعم.- الرياض 1431هـ

280 ص: 16.5 × 24 سم

ردمك: 7 - 992 - 54 - 9960 - 978

1 - الحرب الإعلامية 2 - حرب العراق 2003 3 - المرأة

أ. مجاهد شكري عبدالمنعم (مترجم) ب. العنوان

ديوي: 355,342 رقم الإيداع: 1891 / 1431

الناشر العبيكان Obeikan للنشر

المملكة العربية السعودية - الرياض - المحمدية - طريق الأمير تركي بن عبدالعزيز الأول

هاتف: 4808654 فاكس: 4808095 ص.ب: 67622 الرياض 11517

موقعنا على الإنترنت

www.obeikanpublishing.com

متجر العبيكان Obeikan على أبل

http://itunes.apple.com/sa/app/obeikan-store

امتياز التوزيع شركة مكتبة العبيكان Obeikan

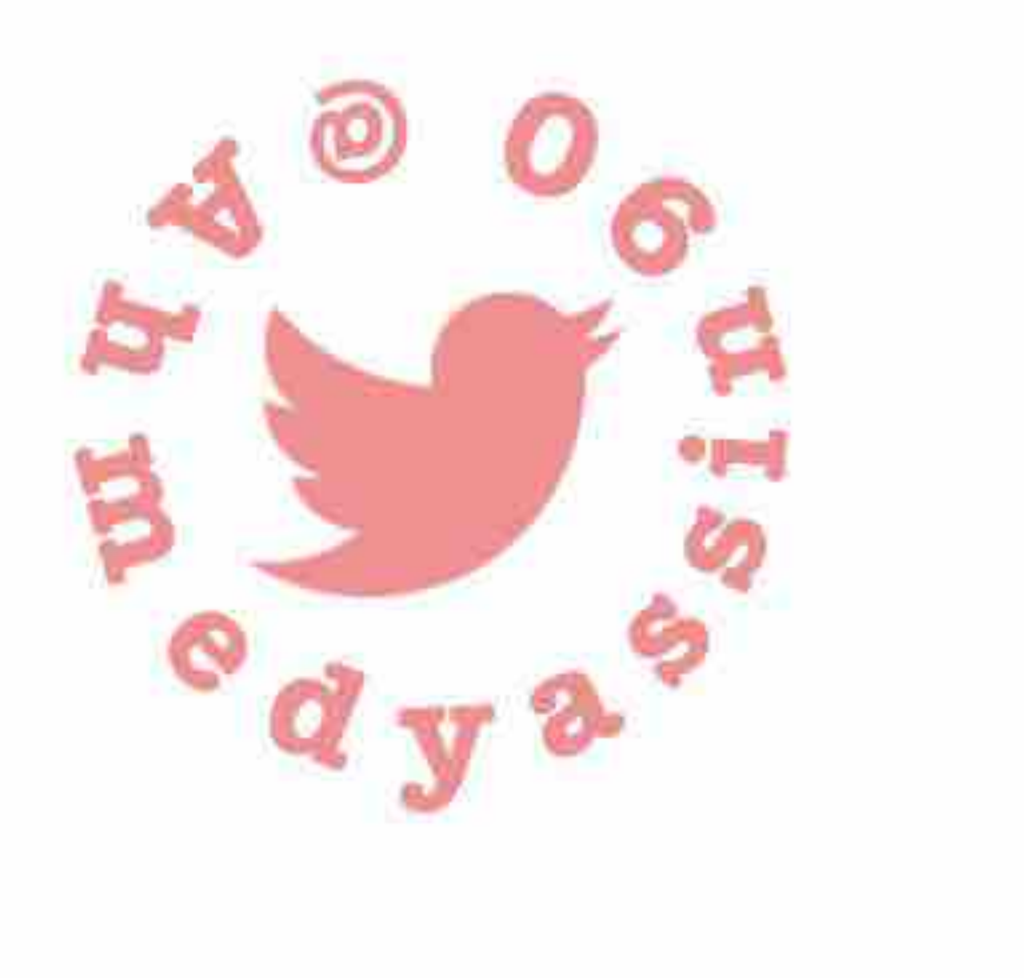
المملكة العربية السعودية - العليا - تقاطع طريق الملك فهد مع شارع العروبة

هاتف: 4160018 /4654424 - فاكس: 4650129 ص. ب: 62807 الرياض 11595

مُحتويات الكتاب

الموضوع — الصفحة




@Ahmedyassin90

تصدير

عندما رأيت صور التعذيب في "أبي غريب"، عجزت مثل كثيرين غيري عن التخلص من مزيج الفزع والانبهار الشديد، الذي جذبني إلى تلك الصور. ففيها بنات كاللائي رأيتهن ينشأن في مناطق إيداهو ومونتانا الريفية. وربما نشأت تلك الفتيات مثلي وسط الغابات، يأكلن من صيد آبائهن، ويتعلمن الطهي من أمهاتهن. وبعضهن كما قيل عنهن: كن يحلمن مثلي أن يكن مدرسات عندما يكبرن، (أذكر أني رفضت منحة دراسية من ROTC، كانت تتيح لي حضور إحدى كليات اتحاد آيفي، وفضلت عليها المدرسة اليسوعية المحلية، جزئيًا لأنني لم أستطع أن أقبل فكرة الحرب... أو أن أرتدي ذلك الزي الموحد القبيح)، ولكن هؤلاء الفتيات مختلفات، فقد التحق أغلبهن بالجيش أملاً في تحقيق أحلامهن، فهل كنت مع هؤلاء الفتيات من مناطق بنسلفانيا ووست فيرجينيا الريفية؟ أم أنني رأيت في حياتهن الطريق الذي تركته... وذلك بفضل رعاية الله؟ لم أكن أتخيل أن أفعل ما فعلن، ولكن هل كن يتخيلن ما فعلنه عندما التحقن بالجيش؟

إني أفكر أيضًا في طالباتي بجامعة وست فيرجينيا، (حيث كان أول عمل تدريسي بدوام كامل لي)، فكثير منهن كن أول جيل في عائلاتهن يلتحقن بالجامعة؛ لأنهن بنات عمال مناجم يحلمن بحياة أفضل، كُنَّ بنات يطلبن معرفة العلاقة بين الفلسفة ومرض الرئة السوداء الذي أصاب آباءهن. أخذت أسأل نفسي: من هؤلاء الفتيات في "أبي غريب"، الفتيات القادرات على هذا اللون من العنف؟ لكن لم يكن العنف ما يطارد أفكاري، بل كان المرح الذي على وجوههن، فقد كُنَّ سعيدات جدًا، كنّ في حالة مرح حتى بدَوْن شديدات

البراءة. فلماذا كان هؤلاء الفتيات يستمتعن بإيذاء غيرهن؟ وكيف يجدن لذة في العنف؟ بدأت أفكر في مساهمتنا في الاستثمار في العنف، وفي اللذة التي نستمدها من مشاهدته، لا سيما في الأفلام. وكلما تعمقت في الموضوع زاد إدراكي أننا كثقافة لا يقتصر تلذذنا بالعنف على جانبه الخيالي في الأفلام، بل إننا نستمتع بالعنف الحقيقي. إننا مهووسون بالعنف الحقيقي، بتليفزيون الحياة، الذي يكشف لنا بالتفاصيل المثيرة إلى حد الدموية، العنف الجسدي والعاطفي الذي يمارسه الناس بعضهم على بعض، وقد اكتشف مؤخرًا أن بعض الناس يعمدون إلى التفتيش في شبكة الإنترنت عن صور الهجمات على الجنود الأمريكيين في العراق؛ لأنهم «يحبون مشاهدة انفجار الأشياء» (Wyatt 2006). واكتشفت أن صور "أبي غريب" تحولت إلى أيقونات لبعض مواقع الإنترنت الإباحية. فكيف تحولت المشاهد العنيفة إلى ترويح بريء؟

كيف استطاعت البنات في "أبي غريب" هتك عرض الرجال؟ هذا هو الجزء الغريب في المعادلة - بنات يهتكن عرض رجال. كان المألوف أن نسمع عن رجال يهتكون عرض النساء، ولكن يبدو أن الأوضاع تنقلب. أمامنا الآن خلطة معقدة من العنف العنصري والجنسي، موجَّهٌ إلى الرجال - "المحتجزين" العراقيين الذين يُعامَلون كالكلاب. دفعتني صورة الرجل المربوط بحزام الكلب، وما قرأت عن أن الحراس كانوا مأمورين بأن يعاملوا السجناء كالكلاب، إلى أن أسأل: "ومن يعامل الكلاب بهذه الطريقة؟" (كنت في ذلك الوقت أكتب كتابًا عن مجازات الحيوانات والحيوانية - وقد تركته مؤقتًا لأكتب الكتاب الحالي). كما أن الطبيعة الجنسية للصور جعلتها إباحية من لون غريب. ومرة أخرى ارتبكت: نساء يغتصبن ويهتكن عرض رجال؟ أليس العكس هو المعتاد؟ بدأت أشك في سر اهتمامي بالصور. عمَّا كنت أبحث وأنا أقلِّب صفحات مجلة "ذا نيويوركر" أو الطبعات الخاصة من مجلة "تايم"؟

مـاذا في تلك الصـور يجعلها آسرة إلى هذا الحـد؟ ولكني لم أكن وحدي من التقطت عيناها تلـك الصور، فقد جذبت الاهتمام العام، وتحولت إلى أخبار رئيسـة في كل وسائـل الإعلام الكبرى، ولا يزال أثرهـا موجودًا في المناظرات التي تدور حول سلطـات الرئيس وتعريف أساليب الاستجواب المناسبة مقابل التعذيب.

كان مشهـد الرجل عليه رداء أسـود بغطاء رأس، وهو يقف على صندوق مـادًّا ذراعيه مصممًا تصميمًا دقيقًا صادمًـا، أظن أنه نموذج لفن التصوير الفوتوغـرافي. وبدأت أتسـاءل عن الفرق بين تلك الصـور، التي تمثل أشكالاً مـن العنف والتمثيلات الفنية للعنف. وحتى الصور التي لم تكن فيها الفتيات المبتسمات بدت مألوفة بعض الشيء بالنسبة لي - ومصدر الألفة هن ليس كتب صور الخريجين السنوية أو بطاقات المعايدة المصورة، بل الفن المعاصر. ولقد سمعـت مؤخرًا أن بعض هذه الصـور أدخلت في أعمال فنية هدفها الاحتجاج على الحرب. كان عليَّ أن أذكِّر نفسي مرارًا بأنها صور من الحياة الحقيقية، صـور من الحـرب. كان ذلك جزءًا مـن مشكلتي، لم تكن تلـك الصور تشبه غيرها من صور الحرب التي رأيتها، بل كانت صور حرب بها نساء مبتسمات، ورجال في أوضـاع جنسية، وبنات يرفعن إبهامهن سعادةً ورضًا. لهذه الصور ألفـة مـن سياقات أخرى غير الحرب. بدأت أتسـاءل عن طبيعة هذه الحرب التي جعلت صور "أبي غريب" آخر صيحة في التصوير الحربي. أما الصلات بـين النساء والجنس والحرب التي أوحت بهـا هذه الصور، فهي التي جعلتني أفكر في الصلة بين الجنس والعنف بوجه عام.

وفي الوقـت نفسـه تقريبًا الذي بدأت أفكر فيـه في النساء الضالعات في أحـداث هتـك العرض في "أبي غريب"، بدأت ألاحـظ تقارير عن الفدائيات

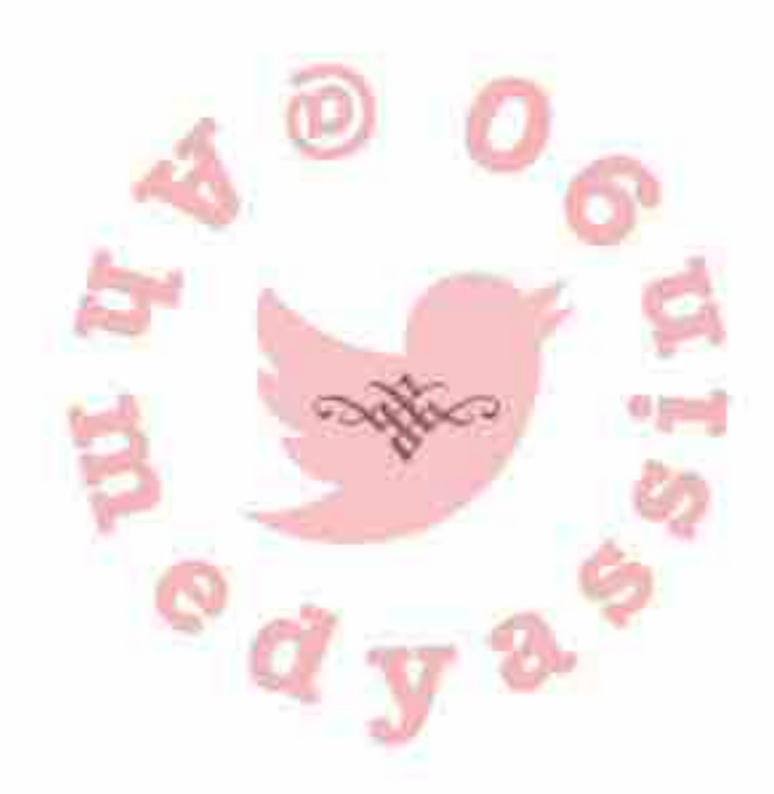
الفلسطينيـات، ومرة أخرى بدأت الأغلفة اللامعة للمجلات الإخبارية واسعة الانتشـار تجـذب انتباهي. ومرة أخرى أدهشتني تلـك النساء العنيفات. ومع ذلـك سرعان ما جذبتنـي التغطية الإعلاميـة لهن. لماذا تظهـر تلك النساء علـى أغلفة المجلات؟ ولماذا تتصدر أخبارهن الصحف؟ وهل انتهاكات "أبي غريـب" ستحـدث الصدمة نفسها لـو كان الحراس جميعًـا من الرجال؟ فإننـا لا نرى صور الفدائيين من الرجـال على أغلفة المجلات ينظرون جميعًا إلينـا بعيون بنية حزينـة. بدأت أشك في أن المخيلة العامـة ترى عنف النساء أشـد جاذبية، وأكثر لفتًا للنظر، وأبعد عن التوقع من عنف الرجال، فالرجال يخوضـون الحروب دائمًـا... أما أن تكون النساء محاربـات، أليس هذا شيئًا جديـدًا؟ وسرعان ما وجدت نسقًا متكـررًا في الوصف الإعلامي لتلك النساء المحاربـات، إذ يشـار إليهن على نحو متكرر ومتسـق بوصفهن أسلحة - لسن جنديـات يحملن أسلحـة، أو متطرفات معهـن قنابل، بـل إن الجسد الأنثوي نفسه في حضوره وأصل وجوده يشار إليه بوصفه سلاحًا.

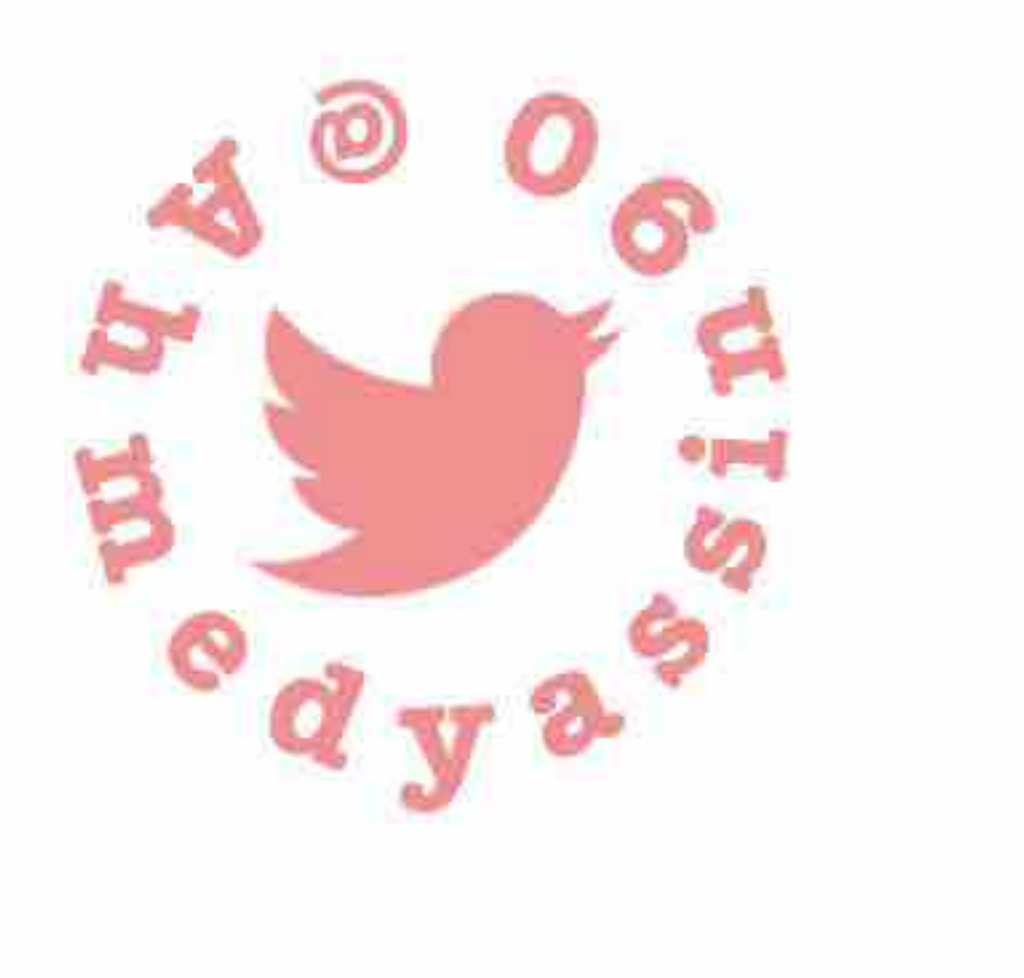
عندمـا بدأت أكتـب الفصل الأول في هـذا الكتاب عـن تصوير النساء كأسلحـة في الإعلام، جذبني مـرة أخرى تقرير إخبـاري أربكني: لقي صبي في الثامنـة مـن عمره حتفه وهـو يلعب ما سماه التقرير "لعبـة الشنق". وقد أدهشنـي أن أعرف أن الاختناق كان من أشكال الترفيه المنتشرة بين الصغار والمراهقين. وبدأت ألاحظ مقـالات أخرى عن صغار ماتوا وهم يلعبون "لعبة الاختنـاق" أو "لعبـة الشنق"، التـي انتشرت فيما يبـدو أكثر من ذي قبل بسبـب الإنترنت. وظهرت لي بعـد ذلك مقالات صحفية عن "الجرح" وغيره مـن أشكال إيذاء الـذات المنتشرة بـين المراهقين. سألت نفسـي: لماذا يؤذي هـذا العدد الكبير من المراهقـين أنفسهم حتى يشعروا، كمـا تقول التقارير،

"بالانطلاق"، أو بأنهم "أحياء"... كانوا يجرحون أنفسهم ليشعروا بالحرية، وكانوا يقتلون أنفسهم ليشعروا بأنهم "أحياء". مرة أخرى، بدأت أسأل عن نوع الثقافة التي تخرج شبابًا يؤذون أنفسهم وغيرهم بالعنف باسم الحرية أو الحياة... أو "لمجرد المرح". هؤلاء هم الصغار الذين نقابلهم كل يوم، فهم طلابي وأبناء أصدقائي وربما من عائلتي.

لقد كتبت هذا الكتاب لأفهم لماذا يرتكب الشباب الأمريكي أعمال العنف المميتة. ولقد ركزت هنا على العنف في الحرب، ولا سيما تمثيلات عنف النساء وارتباطه بالصور النمطية للعلاقة بين الجنس والعنف عمومًا. ويتناول هذا التحليل موضوع "الجرح" و"لعبة الشنق"، وغيرهما من أشكال العنف الموجّه ضد الآخرين، بوصفها أعراضًا لثقافة العنف، التي بدورها نتيجة لتقييد خيارات التعبير عن العواطف، ولا سيما العواطف العنيفة.

كيلي ناشفيل، تنيسي

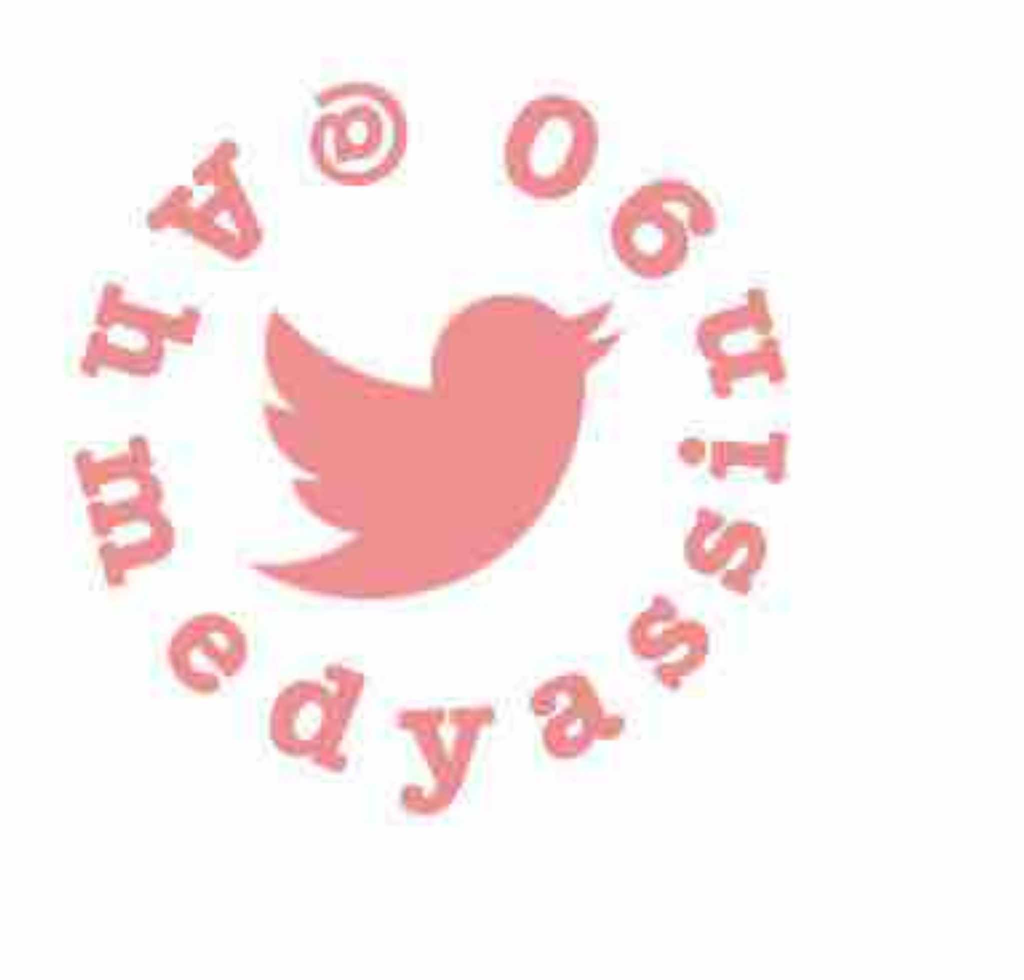



@Ahmedyassin90

شكر وتقدير

أَوَدُّ أن أشكر وندي لوكنر محررة كتبي في مطبعة جامعة كولومبيا، فقد كان حماسها سندًا لي في رحلة المراجعات الطويلة لهذا المشروع. كما أشكر إدواردو منديتا وسينثيا ويليت، ومعهما ناقدًا لا أعرف اسمه، يعمل لدى مطبعة جامعة كولومبيا، على تعليقاتهم المفيدة للغاية، واقتراحاتهم التي أبدوها على صورة سابقة للكتاب. والشكر واجب كذلك للجمهور بجامعة دي بول في شيكاغو، حيث عرضت صورة مختلفة تمامًا من الفصل الأخير. وإنني لأدين بالفضل لزملائي بجامعة فاندبيلت لتعليقاتهم وأسئلتهم التي طرحوها بعد أن عرضت صورة سابقة للفصل الأول. وأقدم شكرًا خاصًّا إلى كولن (جوان) ديان وكاترين جاينز وديفيد وود على اقتراحاتهم. وإنني لمدينة أبدًا لأسرتي بالدعم والتشجيع. وأقدم أعمق امتناني إلى بينيتو تريجو لأحاديثنا المتواصلة التي غَذَّتْ هذا المشروع. كما أعبر عن خالص تقديري لصحبته في طريق الحياة الصخري المتعرج.




@Ahmedyassin90

مقدمة

الجنس والمخدرات والروك آند رول

ليست هذه الحرب كغيرها في كونها بلا جبهة قتال، والنساء فيها مشتركات في المعارك مع الرجال. صحيح أن الجنديات لا يُسمَح لهن، من الناحية الفنية، بالوجود في الخطوط الأمامية، ولكنهن يشاهدن العمليات طوال الوقت فيقتلن ويُقتلن. إن النقص في الأفراد العسكريين يؤدي إلى توسيع القواعد المتعلقة بالنساء في القوات المقاتلة الأرضية، والشعب الأمريكي لم يعد تصدمه فكرة موت النساء في الحرب، حسبما تؤكد التقارير. ولم يعد الاهتمام بالقتلى من النساء يتجاوز الاهتمام بالقتلى من الرجال[1]، بل إن اشتراك النساء في الوحدات المتكاملة لا يكاد يلاحظ. والنساء في هذه الوحدات تسعى إلى تهيئة أجسامهن حسب المعايير الحربية الذكورية - فيأخذن أشكالاً أحدث من وسائل منع الحمل لإطالة المدة بين الدورات الشهرية أو منعها تمامًا، وباستخدام أداة محمولة للتبول يوزعها الجيش للرحلات الطويلة (يسميها النساء "ويناس"). تخدم النساء في الجيش وتموت، ولكن حسب كلام القبطان البحري لوريماننج: "يحمل كثير من المحافظين مشاعر سيئة جدًا تجاه تدريب الأمهات على القتل"[2]. ويتوقع بعض صناع السياسة الحربية أن الجدل سيُفتَح مرة أخرى حول مشاركة النساء في القتال، بعد انتهاء هذه الحرب مباشرة.

علـى الرغم من أن مـوت النساء في العـراق لا ينال اهتمامًـا كبيرًا من الإعـلام أو مـن عمـوم الأمريكيـين، إلا أن ضلـوع النساء في المعاملـة المهينة "للمحتجزيـن" في سجـن "أبي غريب" بالعراق وسجـن خليج جوانتانامو بكوبـا، من الأمور شديـدة الأثر التي لا تـزال تلقي بظلالها علـى المناظرات الخاصة بشـأن أساليب الاستجواب المقبولة، ومشاعـر الأمريكيين تجاه هذه الحـرب. كمـا أن الطبيعة الجنسيـة للإهانات يستخدمها بعض المتحاورين ليقول بضرورة استبعاد النساء من الجيش، وليقول: إن مجرد وجودهن أطلق العنـان للعنف الجنسي. وعلى الرغم مـن أن موت الجنديات لا يلقى اهتمامًا كبـيرًا، إلا أن تقاريـر عنف الجنديات وإيذائهن المحتجزيـنَ قد استولى على خيال عموم الناس. فلماذا؟ لماذا ولَّدت صور النساء المعتديات في سجن "أبي غريب" ذلك القدر من المداولة الصحفية والإعلامية؟

إن كتابـي هذا محاولة للإجابة عن هذا السؤال عن طريق تحليل كل من التغطيـة الإعلامية، والأحداث نفسها في إطـار نظرة بورنوجرافية (إباحية) للجنـس والعنف يتم تطبيعها من خلال وسائل الإعلام واسعة الانتشار، وهذه النظـرة أو الرؤيـة البورنوجرافية تعني أن المنظور إليه يكـون مصدر لذة، أو مشهدًا ممتعًا في ذاتـه، دونما اهتمام بذاتية المنظور إليهم أو أنهم في موضع مهانـة. وتعزز هذه النظرة البورنوجرافية قوة الناظر وسلطته، في حين تمحو أو تحقِّـر قوة المنظـور إليه وسلطتـه (3). هذه الطريقة في النظـر تعمل على المستويين الحرفي والمجازي. فالجنس والعنف صارا حرفيًا مناظر "تُشاهَد"، وقـد ارتبطا مجازيًـا بمخيلتنا الثقافية، كما يثبت ذلـك كون عبارة "الجنس والعنـف" صارت جزءًا من مفردات حياتنا اليومية - وبتعبير أفلام هوليوود: من الصعب أن نذكر كلمة دون أخرى.



يمكـن القـول إذن: إن هذا الكتــاب - عمومًا - عن الصلــة بين الجنس والعنــف في الثقافــة المعاصــرة. وبتحديــد أكبر، هــو عن تجسد هــذه الصلة المتصورة في ساحة الحرب التي تدور حاليًا في الشرق الأوسط. كذلك فهو عن الــدور الجوهري الذي تلعبــه هذه النظرة البورنوجرافيــة في إشعال الحرب، وكيــف استخدمت تاريخيًّا، بل نشأت في سياق العنف الإمبريالي والكولونيالي (الاستعمــاري). وكمــا سنرى، فإن الاحتــلال الأمريكي للعــراق، يأتي ضمن سلسلــة طويلة من المغامرات الإمبرياليــة الاستعمارية التي قام بها "الغرب" في "الشرق".

إن وضع أحداث "أبي غريب" وتغطيتها الإعلامية في السياق التاريخي للعنف الاستعماري الغربي يسمح لنا بأن نراها استمرارًا للممارسات العسكرية التــي تطبِّع العنــف، ولا سيما عندما يتعلق بالنســاء والجنس. فعندما ظهرت الصــور على الناس، صحبتها موجة من الغضــب والاتهام. فقد عُدَّتِ الصور "صادمة" ومزلزلة للعقل. بعض الناس عَدَّوا أن المشكلة هي الصور نفسها، ولكــن في الوقــت ذاته كان ثمة شــيء مألوف ألفة غريبة يتعلــق بتلك الصور، هــذا الخليط من الصدمة والألفة هو ما أسعى إلى فهمه في هذا الكتاب. فإن وجــوه الجانيات توحي إلى أنهن كطالبات في صــور كتاب الخريجات السنوي المصــور، فإذا حكمنا عليهن مــن تعبيرات وجوههــن وإشاراتهن، فهذه صور ظفر وانتصار، فهــي مليئة بالبسمات والأيادي مرفوعــة الإبهام. والصور في هــذا السيــاق تعد جوائز تقول: إننــا الرابحون في هذه الحــرب ضدهم. هذا المنظــر الاحتفالي أو النظر الاحتفالي المتأصل في هذه الصور هو جانب واحد من جوانب النظر البورنوجرافي. إن الأشخاص موضوعات هذه الصور انْتُهِكَ عرضهم وأُذِلوا وأُهِينوا وتعروا، وعندما تصور تلك الأجساد المرتعشة الضعيفة

بجانب الأفـراد العسكريين الأمريكيين المنتصريـن، فالرسالة الواضحة هي أننـا نستطيـع أن نفعل مـا نريد بهـؤلاء الأجانب من مقاتلـي الأعداء، فنحن في مقعـد قائـد المركبة، بينما هم الركاب في هـذه الرحلة، وهي بالطبع رحلة سعيدة لنا على حسابهم.

أقول في كتابي: إن هذه الصور "الصادمة" مألوفة لدينا ليس فقط بسبب تاريـخ العنف الاستعمـاري المرتبط بالجنس، بل بسبـب تاريخ من التداعيات يربـط بـين النســاء والجنس والعنـف، بـل إن الارتباط بين الجنسـ والعنف يستغل الصور النمطية التقليدية وأساطير النساء الخطيرات أو اللاتي يمثلن تهديـدًا، وهي صور وأساطير بنيت عليها ثقافتنا ولا تزال، فدائمًا ما ارتبطت النســاء بسقوط الإنسان منـذ ادعاء إغراء آدم بالثمـرة المحرمة. وهنا أقوم بتحليل الصور الفكرية والحقيقية لنساء من داخل الحرب في الشرق الأوسط بما فيهـا أفغانستان والعـراق وفلسطين، وذلك بخصوص تـراث الإمبريالية الاستعمارية، وتراث التداعيات الذكورية المرتبطة بالنساء والجنس والموت.

أقـوم في الفصول الآتية بنزع طبقات من المعنـى البصري والبلاغي في محاولـة لفهم الدلالة الأعمق لهذه "الحرب على الإرهاب" - منها استخدام العسكريـين النساء "لتليـين" السجناء، وصور النســاء مرتديات "البوركا" في أفغانستـان، والدفع بأن معتديـات "أبي غريب" كن "يمزحن"، وأساليب الإعـلام العسكـري مثـل الصحافة المصاحبـة للوحدات - مـع الارتباط بين الجنسـ والعنف في أفلام هوليوود الأخيرة. وعن طريـق تأويل هذه الأحداث والصـور حـال عملها داخل السيـاق الأكبر لثقافـة تدور أشكالهـا الترفيهية الأساسيـة حـول الجنس والعنف، نتعلـم المزيد عن وظيفة المـرأة في اقتصاد العنـف هـذا. وكذلك، فعن طريق تأويـل هذه الأحداث والصـور داخل سياق



مخيلة ثقافية يمسك الجنس والعنف بتلابيبها، يمكننا أن نبدأ في فهم استثماراتنا في العنف. وأملي أن يسهم فهمنا لاستثمارنا في العنف في قطع دائرة النوازع العنيفة، وإيقاف تحويل خيالاتنا العنيفة إلى واقع.

يهدف هذا المنهج متعدد الأوجه الذي أتبعه إلى معالجة بعض العلاقات بين خيالاتنا ورغباتنا ومخاوفنا وبعض ألوان هوسنا، هذا من جانب، ومن جانب آخر معالجة البلاغة الإعلامية (البصرية والسردية)، وكذلك السياسات العامة. بتعبير آخر، إن أحد الأسئلة الدافعة لهذا التحليل هو: ما العلاقة بين حياتنا الروحية أو الوجدانية وتصرفاتنا أو حياتنا العامة؟ وإنني أتعمد تجنب لغة الخاص والعام؛ لأن الفرضية التي أعمل بها هي أن هذين العالمين يرتبطان تمامًا وعلى نحو وثيق بدرجة تجعل أي تمييز بينهما من قبيل الخداع، بل إن أوجه التعارض بين الخاص والعام، بين العواطف والسياسة، بين الأفراد والمجتمع، بين الطبيعة والثقافة يغذي بلاغة الحرب ويتغذى عليها. وإن الفكر التصادمي الذي يجعلنا في مواجهتهم، والذي يمحو أي مساحات مشتركة بين الاثنين يقوم بعمل في هذه المناطق الأخرى أيضًا. وكما سنرى، فإن إنكار المناطق المشتركة - تلك المناطق الرمادية التي لا يسهل فيها تبين قطب من الآخر - يزكي ثقافة العنف.

وأحاول في الفصول الآتية أن أحدد ملامح معنى أعمق في البلاغة البصرية والسردية للحرب على الإرهاب. ولُبُّ اهتمامي في هذا التحليل هو كيفية إدراك هذه الحرب وتمثيلها، وهناك فرضية حاضرة أخرى، وهي أن العمل على تأويل تمثيلات الأحداث في وسائل الإعلام الذائعة يمكن أن يكشف لنا شيئًا عن رؤيتنا لأنفسنا ورؤيتنا للآخرين، فإن القراءة الناقدة للإعلام يمكن أن تعلمنا شيئًا عن مخاوفنا ورغباتنا الراسخة التي تدفع تفكيرنا

وسلوكنا، قد لا نكون واعين بالمخاوف والرغبات الكامنة وراء تصوراتنا عن أنفسنا وعن الآخرين، وتصرفاتنا حيال أنفسنا وحيالهم. وقد حاولت باستخدام أدوات نظرية من الفلسفة والتحليل النفسي وعلم الاجتماع أن أستخلص الأخطار الوجدانية والسياسية في حربنا على الإرهاب، عن طريق تمشيط التمثيلات الإعلامية للنساء الضالعات في العنف، وذلك بمقارنة مناقشات تحرير النساء هنا بأماكن أخرى، وبدراسة دور تكنولوجيات التسجيل البصري في تجربة الحرب وبتحديد أساليبنا في تبرير عنفنا (عالي التقنية) بما في ذلك تصور أن ضلوع النساء "يخفف الصفعة" بعض الشيء.

ففي حالة أبي غريب، فإن النساء، كما يظهر، قد أجبرن الرجال على أداء أوضاع جنسية، وقد أربك ذلك منظمات حقوق الإنسان نفسها، وهي تحاول تصنيف هذه السلوكيات، أو مجرد تعريفها بوصفها من أفعال هتك العرض. فالطبيعة الجنسية للصور تزعجنا؛ فمن جانب، تبدو "الابتسامات المرحة" أو ابتسامات فرق التشجيع النسائية" التي ارتسمت على وجوه هؤلاء المراهقات متنافرة مع السياق الحربي. ولكن، كما أقول في الفصل الأول: إن مجرد فكرة استخدام النساء أدوات في التحقيق تلعب على المخاوف القديمة من النساء، والتصور غير العقلاني بأن الطبيعة الجنسية الأنثوية سلاح خطير. إن هذه الألفة في الربط بين النساء والجنس والسلاح هي التي تجعل تلك الصور متميزة تميُّزًا غريبًا - فغرابتها توازي ألفتها. كان النساء في الماضي يُشَبَّهْنَ "بالقنابل"، وكانت جاذبيتهن الجنسية تُصوَّر على أنها سلاح مميت، وعليه ينبغي ألا يفاجئنا الانفجار الحرفي، لا المجازي، للنساء في مشهد الحرب حاليًا. فمن النساء الضالعات في سجون أبي غريب وخليج جوانتانامو، إلى الجندية جيسيكا لينتش التي تم إنقاذها من الأسر، إلى



الفدائيات الفلسطينيات، كلهن تحولن، على يد التغطية الإعلامية الحديثة، إلى "أسلحة حربية". وكما سنرى، في كل حالة من هذه الحالات تستخدم مجازات "الأسلحة" مرة بعد أخرى لوصف النساء والطبيعة الجنسية الأنثوية. في الفصل الأول أقوم بتحليل انبهارنا بما نتخيل أنه قوة مميتة لهؤلاء النساء.

كذلك فإنني في الفصلين الأولين أفحص الخطاب المحيط "بالنسوية" و"تحرير" المرأة كما اُستخدم في سياق الحرب في الشرق الأوسط. فمن جانب ألقي باللوم على النسوية بسبب عنف النساء تجاه الرجال، بافتراض أن النسوية منحت النساء حقًّا مساويًا للرجال لممارسة القتل والإيذاء. ومن جانب آخر، استخدم اهتمام النسوية بتحرير النساء لتبرير العمل العسكري في الشرق الأوسط وأفغانستان تحديدًا.

في الفصل الثاني أبين أن خطاب إدارة بوش عن تحرير "النساء مرتديات الحجاب" في أماكن أخرى يستدعي تصورات الحرية ومكاسب النساء هنا. كما أن هذا الخطاب يطمس حقيقة أن هذه الحرية تجلب معها أشكالاً أخرى من القيود هنا وفي الخارج. وأحد أمثلة هذه القيود الانضباطية المفروضة على النساء في الولايات المتحدة الارتفاع المستمر في مستويات "الأمومة المهنية": فالأمهات مطالبات بعمل كل شيء في الأسرة والحياة المهنية، ولو كان معنى ذلك اللجوء إلى البروزاك أو الكافيين أو الحبوب المنومة حتى يحافظن على أداء جدول أعمالهن المشحون. وفي هذا الفصل أربط بين خطاب تحرير النساء في الشرق الأوسط والخطاب الذي استخدم في تجارب استعمارية سابقة لتبرير العمل العسكري الخارجي، وقت كانت نساء الوطن محرومة الحقوق. كما أبين أن الحرية التي نحملها معنا لهؤلاء

النســاء، تم تصويرها على أنهــا حريتهن في التسوق مما يوحي إلى أن مفهوم الحريــة الأمريكية المقدم للعالم من خلال الحــرب يمكن أن يختزل في حرية الســوق. وفي هــذا الخطاب فإن حق النساء في التســوق وفي ارتداء ما يشتهين يصير مقياس الحرية الكوكبية، كما أن حرية المرأة في أن تكشف ذراعيها تُعَدُّ علامة على الحرية والتقدم.

إن تداعيــات كلمــة "الحرية" محــل دراســة في مواضع الكتــاب كافة، حسبما تظهــر في الإعلام والخطابات الرئاسية والمقالات العلمية. ففي تاريخ الاستعمــار صارت الحرية سببًــا للحرب، وحملت وزر عنف النساء في الجيش الأمريكــي عن المشاركــة العنيفة للنساء في عمليــات التفجير الانتحارية. وقد أعلن الرئيس أنه يريد أن يأتي بالحرية والديمقراطية للعالم كله، وأن هجمات سبتمبر الإرهابية كانت من أعمال الحرب ضد العالم الحر بأسره. فإذا كانت الحريــة معرضــة للخطر في الحرب علــى الإرهاب، فمن الــلازم أن نسأل ما الذي نعنيه بكلمه "الحرية".

في الفصــل الثالــث: أحلل خطــاب الحرية كمــا استخدمتــه إدارة بوش لتبريــر الحرب. وفي هذا التحليل للخطابــات الرئاسية تنكشف صلة جوهرية بــين الحرية والممتلــكات، وبين الحرية وفكــرة التملك. فإننــا نحارب لنحمي ممتلكاتنا وحقنا في التملك. مرةً أخرى، تختزل الحرية في السوق الحر، ففي هــذه الخطابات يعمل خطاب الحرية بالتناغم مع خطاب الخير والشر. ومرةً أخــرى، تختزل حماية الخــير في حماية البضائع. وهكذا فــإن معاني الحرية والعــدل والخير تصبح من المنقولات، بحيــث يمكن حرقها في سوق السياسة، لتبريــر العمــل العسكري لكسب الــثروة لأمريــكا وتأمينهــا، وتصبح الحرية والخــير دعوات الرأسمالية الكوكبية عالية الصــوت. وهنا يصير فتح أسواقٍ

جديـدة وضمان عقود للشركات الأمريكية علامة على النجاح في الحرب على الإرهاب.

ولكن، كما سنرى، فإن الخوف من ضياع ثروتنا وعزمنا على أن نحميها مهما كلف الأمـر، يؤدي بنا إلى وطنية مريضة بالريبة، حيث نشعر أن ثروتنا مهددة من كل جانب. أما الوجه الآخر من مرض الريبة هذا، فهووهم العظمة الذي يـدل عليه الحديث عن "العـالم الحر بأسره"، و"جلـب الديمقراطية للدنيـا كلها". أما تصـورات كوننا مركز الكون، وأن العـالم كله تحت أمرنا، فهـي تتسـق مع تصور كوننـا محاطين بقـوى الشر المتحفـزة لتدميرنا، وهي أعراض كلاسيكية لمرض البارانويا، حسب مصطلحات التحليل النفسي. إن إحساسنـا بأنفسنا كأمة يقوى بإيجاد عدو مشترك، وبأن نرى أنفسنا نخوض معركـة الخير ضد قوى الشر حولنا من كل صـوب. كما أن إحساسنا بأنفسنا كأحـرار يترسخ بمقارنـة أنفسنا بأناس آخرين، ولا سيمـا النساء، في أماكن أخرى ونتصور أنهم مستعبدون.

إن تضخـم خطـاب الخير ضد الشر ونحـن في مواجهتهم يغذي وطنية مريضـة بالبارانويا، تعمل بـلا تفكير. وربما كان الأجدر بالقلق في الخطابات الرئاسية هو الربط بين هذا الخطاب والأبدية والله، فإننا نخوض حربًا أبدية؛ لأن الله في جانبنـا. وقد ختم بوش خطابه في ذكرى أحداث 11/9 لعام 2006 بقولـه "إننا نسير قدمًا بثقة في تلك الـروح - روح الشعب الأمريكي - والثقة بهدفنـا، والإيمـان برب محب هو الذي جعلنا أحـرارًا". فإذا كنا نحارب إلى الأبـد، فإننا نخوض حربًا بلا نهاية، حربًا دائمة دونما احتمال للسلام. وثمة جانـب آخر خطير في خطـاب الأبدية هذا، وهو انتزاعه الحـربَ من سياقها الاجتماعي التاريخي. وعلى ذلك فليست الحرب من أجل البترول أو الأسلحة

النوويــة أو الحــكام المستبديــن، أو المحافظة على مكانة أمريــكا بوصفها قوة عظمــى، أو إعادة بناء العــراق، أو حتى إجراء انتخابات حــرة في العراق، بل حــرب من أجل الخير الأبــدي وإيماننا بالله. ويتمثل خطــر نزع الأحداث من سياقهــا الاجتماعي والتاريخي في أننا نحرم مــن المعلومات الضرورية لتأويل هذه الأحداث وفهمها. ونعطي صورًا بلاغية انفعالية تحرك المشاعر، مشاعر الكراهية والانتقام العنيفة، ولكننا لا نشجع على التفكير الكاشف لحقيقة تلك المشاعــر، بل نجد تشجيعًا على مشاعر العنف والرغبة في الانتقام دون تفكير في استثماراتنا في ذلك العنف أو في تبعاته.

وليســت الإدارة وحدها هي التي تقوّض قدرتنــا على التفكير النقدي في السياســة العامة والحرب. فالإعلام، ولا سيما تغطيته أحداثَ 11/9 والحرب في العــراق، يسهم في تفاقم هــذا الارتباك. وأقوم في الفصــل الثالث بتحليل التقاريــر العسكرية المصاحبــة وشرائط الأخبار المتحركــة والأحداث الممثلة في العروضــ الإخبارية، وكيف تخرج الأحــداث عن سياقها، بل تطمس الفرق بــين الخيال والواقع. إن هذه التمثيلات والسيناريوهات المتخيلة تزرع الخوف والوطنية المريضة بالبارانويا. وتسمح التقارير المصاحبة، في أحسن الأحوال، باختلاســ النظــر إلى حياة الجنود أو المدنيين في زمــن الحرب، ومن ثَمَّ فهي تثير التعاطف أو التقمص، ولكن هذه التقارير التي تعرض شرائح من الحياة تقــدَم خارج السيــاق، وتتخللهــا مشاهد تمثيليــة وإعلانات تجاريــة وترفيه، فيكــون التعاطف أجــوفَ، ولا يساعدنا على فهم الموقــف أو يؤثر في مشاعرنا أو معرفتنــا. وفي أســوأ الأحوال، فــإن الصور البصرية الآتيــة من أفغانستان والعــراق تواصــل تاريخًــا طويلاً مــن استخــدام التكنولوجيــات البصرية في المشروعات الاستعمارية.

في هـذا الفصل أقوم بدراسة الرغبة في تغطية الحياة والتقارير المرفقة مـن حيث أثرها في شعورنا بالزمن وشعورنا بالواقع، وعلاقتهما بهذا المشروع الاستعمـاري، فأقول عن التقارير الحية المرفقة: إنهـا تخلق حاضرًا مستمرًّا يخـرج الأحداث عـن سياقها ويطبِّعها، ومن ثَمَّ يغلـق إمكانية التأويل النقدي اللازم للتفكير في معنى تلك الأحداث. إن الحاضر المستمر المرتبط بالإذاعة وإعـلام الإنترنت يسهم في كسر الحدود بين الخيال والواقع. وأنا أصف كيف تـؤدي مشاعـر الضعف وفقـدان الأمان إلى خلـق شكل دفاعي مـن الوطنية المريضة بالبارانويا. فعندما يحـل الخيال محل الواقع، وعندما يصير الواقع رهن التسويق، يزداد العنف تطرفًا.

إذا علمنـا أنـه بعـد هجمـات 11/9 الإرهابيـة مباشـرة كانـت كلمـة "vulnerable" (عرضـة للجـرح) مـن أكـثر الكلمـات استخدامًـا، فمـن الضـروري أن نفكـر في معنـى الجرح فيما يتعلـق بالعنف، ولا سيمـا أن هذه الكلمـة يعقبهـا غالبًا كلمة "حـرب". وفي الفصل الأخـير، أستكشف الصلة بـين الجـرح والعنف، حتى نفهـم لماذا تحـل الرغبة في الحـرب سريعًا محل الإحساس بالجـرح. ففي الآونة الأخـيرة أقر الفلاسفة بـأن الجرح أو خوف التعرض لـلأذى أحد مكونات بشريتنا. وعلى سبيـل المثال، ترى جوديث بتلر وجوليـا كريستيفـا أن مفهوم الجرح يعنـي أننا كلٌّ بطريقتهـا، لا بد أن نقبل قابليـة الجرح فينا، لا أن ننكـره؛ لأن إنكار قابلية الجـرح يؤدي إلى الحرب. والمؤكد أن توهم القـوة المطلقة، واستبعاد قابلية الأذى يضم العنف بطبيعته، فكلمـة "vulnerable" تعني أن ثمة جارحًـا ومجروحًا. وهنا أستبعد القول: إن العنـف جزءٌ من الطبيعة البشرية، وأقترح بـدلاً منه فكرة أن القدرة على تخطي العنف عن طريق تجاوزه هو ما يميز البشرية.

يبدأ تأملي في فكرة قابلية الجرح بتحليل البراءة التي يدفع بها المتهمون في أبي غريب؛ إذ يقولون في محاكماتهم: إنهم "كانوا يمزحون فقط" أو "يتسلون". وبغض النظر عن درجاتهم ومكانهم في ساحة الحرب، فعلى مستوى آخر قام هؤلاء الجنود والجنديات بإيذاء السجناء ليسلوا أنفسهم. وقد ادعوا الجهل بالطقوس الدينية الإسلامية، وادعوا أنهم أبرياء أخلاقيًّا، ولو أدينوا جنائيًّا. وفي الفصل الرابع، أقوم بدراسة ذلك الفاصل بين البراءة الأخلاقية والقانونية، بالإشارة إلى فاصل أشد بين الأحاسيس البدنية والقانون أو المعنى في ثقافتنا. فأحلل كيف تكون التبريرات القائمة على فكرة "الشاة السوداء" أو "عدد قليل من التفاحات الفاسدة" في أبي غريب، أعراضًا لمرض في جزء من ثقافتنا يطمس الحدود بين البراءة والجهل والعنف.

إن تحليلي يدفعه السؤال الآتي: ما أوجه الثقافة التي تسمح بتنشئة جنود وجنديات صغار السن يقومون بإيذاء، بل بتعذيب الآخرين من باب "التسلية"؟ وأجيب عن هذا السؤال بالتركيز على جوانب عجز القوانين المدنية والأخلاقية في مجتمعنا عن إكساب المعنى لحياتنا الوجدانية ووجودنا المتجسد. فالقانون - وهو بمعناه الأوسع ما يمنح الحياة بنيتها الاجتماعية - قد استحال إلى مجرد لوائح وشفرات تنظيمية لا تكسب الحياة معنىً قويًّا بليغًا. فهذه اللوائح تنظم وتضبط، وفي الحالات القصوى تعاقب أبداننا، ولكنها لا تضفي المعنى المناسب على لَذَّات البدن وآلامه. ومن نتائج ذلك تولَّد ما أسميه "الأفراد الجهنميين"، وهم أناس انفصلت حياتهم الوجدانية عن التعبير ذي المعنى، أو بلغة التحليل النفسي أناس انقطعت لذاتهم وآلامهم البدنية عن أي سمو ذي معنى. هذا الانقطاع بين البدن والمعنى، أو بين العاطفة والقانون له كذلك أثر في اتجاهاتنا نحو القوة المشروعة وغير المشروعة، ولا سيما فيما

يخص رؤيتنا للانتحاريين أو "مفجري الجسد"، كما تسميهم الفيلسوفة أدريانا كافيريرو.

أما الفصل الأخير فتأملٌ في أشكال المعنى الثقافي (أو غياب المعنى)، التي أثمرت هذا المرح الخالي من الإحساس بالذنب في الانتهاكات الجنسية في أبي غريب من جانب، واعتناق الموت من قبل المفجرين الانتحاريين من جانب آخر. فما السياقات الثقافية التي تتيح للشباب والشابات أن يهتكوا عرض السجناء "ببراءة" لمجرد "التسلية"؟ وما السياقات الثقافية التي تتيح لمفجرات انتحاريات أن يقدمن حياتهن فيقتلن أنفسهن وآخرين؟ وكذلك لماذا تجذبنا صور النساء اللاتي يؤذين الرجال ويقتلنهم إلى هذه الدرجة؟ فإذا انتقلنا من تحليل بلاغة الخطاب المستخدم لوصف النساء الضالعات في أعمال حربية إلى أدوارهن الثقافية ودلالتها، فالدراسة تتوجه إلى اللذة في العنف والشغف بالموت، الذي تبديه تلك النساء وصحبتهن في سياق الثقافات والتكنولوجيا التي نسجتهن.

على الرغم من أن المفجرات الانتحاريات يختلفن عن معتديات أبي غريب في أوجه كثيرة، إلا أن الفريقين يشتركان في استخدام الأساليب البورنوجرافية، ورؤية الاحتفال بالنصر ويعتمدان عليها. فالإرهابيون الانتحاريون يعتمدون على الإعلام ليرهبوا الناس، ويعتمدون على الرؤية البورنوجرافية ليصدموا أعداءهم. كما يصور الإرهابيون عمليات الإعدام بقطع الرأس لتعرض على شاشات التليفزيون والإنترنت، بوصفها دليلَ إثباتٍ على عنفهم، كما يستخدمون التلفزيون والإنترنت لينشروا صورًا تشهد فيما يبدو بانتصارهم في حرب للخير على الشر، وللمؤمنين على الكافرين. وعلى الجانبين، صار الحرب والعنف مشاهدَ وفضائحَ إعلامية تضاف إلى الممارسات السياسية في

سياق اقتصاد كوكبي أو تاريخ عالمي. تنزع هذه المشاهد من سياقها وتُسْتَغَل؛ لأنها سلعة إعلامية رائجة إذاعيًا وعلى الإنترنت.

إلى هذا الحد يسهم الإعلام في تعزيز النظر البورنوجرافي الذي يؤدي بسهولة إلى الرؤية الاحتفالية، فإننا نجعل من أنفسنا أبطالاً لقصصنا عن طريق تصوير المهزوم على أنه مجرد موضوع لأنظارنا، وهم يفعلون الشيء نفسه. وأنا أقترح بديلاً للرؤية البورنوجرافية، وهي ما أسميه "رؤية الشهادة". فبعد أن قدمت هذا المفهوم في كتاب سابق بعنوان "الشهادة"، أفصل هنا في بيان أن المعنى المزدوج للكلمة يمكن أن يساعد على إثراء فهمنا لما يمكن أن نراه بلفت النظر إلى إدراك مناطق الخلط في الحياة وليس بإنكارها. وللشهادة معنيان، أولهما المشاهدة بالعين كما في قولنا "شاهد عيان"، وثانيهما كون المرء شاهدًا على شيء لا يراه مباشرة بل عايشه، مثل أن يكون شاهدًا على فظائع الحروب. ويساعدنا الخلط في معنى الشهادة على استدعاء مناطق الخلط في خبراتنا، وهو نوع من نقل أو إعادة حِسِّ الحياة إلى فعل الرؤية. وجوهر الأمر أني أركز على ضرورة الاهتمام بالسياق الاجتماعي التاريخي للأفراد إلى جانب إرادتهم الذاتية، بل يمكن أن نقول روحهم. فالشهادة إذن تقتضي رؤية الموقف الاجتماعي التاريخي الذي يضع المرء حيث هو، كما يقتضي رؤية روحه أو إرادته التي تسمح له بتغيير ذلك الموقف. وهنا تتضمن الشهادة الاهتمام بالماضي والمستقبل في علاقتهما بالظروف الحاضرة، وليس إلقائهما في الحاضر الدائم لأغلب البث التليفزيوني وصور الإنترنت.

وفي الختام أقول: إن الشهادة يمكن أن تثري مفهومنا للحرية؛ فالحرية المختزلة في السوق الحرة ليست كاملة. حتى الحرية المختزلة في غياب المحظورات ليست كاملة. فمن دون حرية المرء في خلق معنى حياته، ولا سيما

معنـى جسده، تكون الحريـة فارغة. وربما يكون هذا هـو السبب في أن كثيرًا جدًّا من مواطني "العالم الحر يتعاطون أدوية مضادة للاكتئاب (البروزاك) والأقراص المنومـة والمسكنات سعيًـا إلى ملء فراغ، سببـه تفريغ حياتنا من المعنـى. وربما هـذا هو السبـب في أن كثيرًا جدًّا من شبـاب الطبقة الوسطى الذين يعيشـون في أرض الأحرار يلجأون إلى جرح أنفسهم أو ممارسة "لعبة الشنـق" حتـى يشعروا بالحيـاة، أو على العكس من ذلـك يأخذون في إطلاق النار عشوائيًّـا داخل مدارسهم المحلية. إن انتشار الاكتئاب وتعاطي العقاقير الطبيـة، وجرح الذات، والعنف بين الشباب كلها تشير إلى وجود مشاعر قوية قابعـة تحت سطـح ثروتنا ورخائنا، مشاعر تصير هدَّامـة عندما لا يكون لها منافس صحي أو بدائل.

إن ضغـوط السـوق الحـرة تخلق مخـاوف ورغبات يظـل مسكوت عنها وباطنيـة؛ لأن التأويل بمعنى عميق يناقض هـذا المفهوم المسطح للحرية، فإن حرية السوق لا تسمح بالتأويل إلا عندما يكون مربحًا، وفي سياق ديمقراطيتنا الثرية، يختزل معنى الحياة في الثروة المادية، وليس في ثروة النفس أو الروح. إن حريـة النفوس، حرية الروح تعيش على المعنى، وتغذيها عملية التأويل التي تغذي المعنى. صحيح أن الجسد الجائع تصعب عليه تغذية الروح، وأن الحرب تقـوم في العـالم المادي علـى الأجساد، ولكنهـا أيضًا تخاض في عالم المعنى الرمـزي. وحتى نفهم مخاطر الحرب علـى الإرهاب، لا بد أن نؤول المعنى. لا بـد أن نفك شفـرة معنى استثماراتنا في العنف. وحتى نكـون أحرارًا لا بد أن نـؤول مخاوفنا ورغباتنا قبل أن نعالجها ونتصرف وفـق ما تقتضي. وإضافة إلى الأخطـار السياسيـة والاقتصادية للعنف تجاه أنفسنـا والآخرين، هناك الأخطار الأخلاقية التي تجعل الحياة ذات المعنى.

إن الأخطـار التـي يتناولهـا هـذا الكتـاب تأخذنـا إلى أبعـد وأعم من الحرب في العراق أو صـور المحاربات، إلى اعتبارات الأخلاق والسياسة؛ فإن التقـديم الإعلامـي للحرب في العـراق يمكن أن يعد دراسـة حالة يمكننا من خلالهـا استبيان الأخطار الأخلاقيـة والسياسية لأفـكار معينة على علاقتنا بأنفسنـا وبالآخريـن. فإن طريقتنـا في وصف أنفسنا ووصـف أعدائنا يمكن أن تحـدد أسلـوب استجابتنا لمواقف العـالم الحقيقي السياسيـة. تأتي كلمة ethics الإنجليزيـة (أخلاقيـات) من الكلمة اليونانيـة ethos ومعناها سمة أو أسلـوب حيـاة. وإن هذا الشـيء - سمتنا أو أسلوبنا في الحيـاة - هو ما يقال لنا إنـه معرض لهجوم الإرهابيين، ولكن ما هذه الأخلاقيات؟ وما أسلوبنا في الحياة، ولا سيما فيما يخصص الأخلاق؟ إننا اليوم نسمع كثيرًا عن "الأغلبية الأخلاقية" والمحافظة الأخلاقية للأمريكيين. ولو أن مفهوم الأخلاقيات هذا يعمـل من خلال مُثـل للخير مقابل الشر تفـرق بين النـاس والأفعال، فتجعل منهـا المقبـول والعيب، والطاهر والدنس، والخير والشر، إلـخ. وكما قلت في موضـع آخر، فـإن الاستعمار والظلم والحـرب يبررون وجودهـم باستخدام الأخـلاق - ولكنهـا أخلاق تملأ أخلاقيتنا أو حياتنـا المعنوية عدوانية وعنفًا، بل إننـا نستخدم الأخلاق لتبرير أشد أشكال العنـف تطرُّفًا، ولنخلي أنفسنا مـن المسؤولية عن أفعالنا. فإننا نعتقد أننا نملـك حقًّا مقدسًا لحفظ أسلوب حياتنـا، وأن العناية الإلهية تقضي بهلاك كل من يتحدى أسلوب الحياة هذا. فكيف يوجد كل هذا القتل باسم امتلاك الحق الأخلاقي - على الجانبين؟

وكامتـداد لتحليـل الصـور الإعلامية للحـرب وتحديـد استثماراتنا في العنـف، أقـترح النظـر في الأخلاق التي تخـرج عن حـدود أخلاقيات الخير والشـر أو تتجاوزها، حتى نصل إلى أخلاقيات قائمة على اعتمادنا الجوهري



علـى الآخرين وعلى بيئتنا لوجودنا ذاته، وكذلـك لتحقيق إمكانية حياة ذات معنـى فلا بـد أن ننظر إلى أنفسنـا وإلى الآخرين بوصفنـا جيرانًا في كوكب واحـد، وبوصفنا جزءًا من منظومة بيئية واحدة وقبل ذلك بوصفنا مرتبطين بعلاقـات اعتمـاد متنوعـة بعضنا على بعض، تقـوم عليها حياتنـا، وتمنحها المعنـى. إننا نعتمد علـى الآخرين وعلى الأرض، ليس لبقائنا فحسب، أي في حياتنـا البيولوجية ذاتهـا، بل في نوعية حياتنـا كذلك، وحياتنـا الوجدانية، وحيـاة أرواحنـا. فـإذا كنا نرفض أن نختـزل مفهومنا للحيـاة "الطيبة" في البضائـع والخدمـات لا أكـثر، فلا بد أن نتجـاوز التمييـزات الأخلاقية التي تحركها السياسة، فالأخلاق، كمـا نقدمها هنا، تتجاوز حدود العيب والمقبول في العلاقـات، فهي ليسـت مجموعة من القوانين التي تقسِّـم الناس إلى خَيِّر وشريـر، إلى سيد وتابع، أو صديق وعدو؛ فالأخلاق هـي الاعتراف بأننا نعيش ونرقى بفضل علاقاتنـا مع الآخرين الذين لم نقابل كثيرًا منهم (كالمزارعين الذين يزرعون الخضـراوات، وعمال المصانع الذين ينتجون أحذيتنا، وعمال الميـنـاء الذيـن يفرغون شحناتنـا من الأجهـزة الإلكترونية وغيرهـم). فإن علاقاتنا القريبة والبعيدة هي التي تمنح الحياة معناها، وبهذا التعريف المهم يمكننـا أن نجعل تصورنا لعلاقاتنا مـع الآخرين، مهما كانت درجة قربهم أو بعدهم، جانبًا محوريًّا في السياسات الكوكبية.

الانتصار في "الحرب على الإرهاب"

ما معنى الانتصار في "الحرب على الإرهاب"؟ هل سيعني أن الأمريكيين لـن يشعروا بالتهديد أو التعرض للأذى مرة أخرى؟ يعرِّف قاموس أوكسفورد للغـة الإنجليزية كلمة terror (الرعب أو الإرهـاب) بأنها "الخوف الشديد أو الفـزع"، فهل نشن حربًا على الخوف؟ وهل كَسْبُ هـذه الحرب يعني أننا لن

نشعر بالخوف الشديد أو الفزع مرة أخرى؟ وهل كسب الحرب ضد الإرهاب سيعني استئصال الخوف أو الفزع من حياتنا؟

إذا كانت هذه هي حدود تعريف النصر، فالانتصار في الحرب على الإرهاب أمر مستحيل؛ لأن المكسب ليس محتملاً في هذه الحرب. فإن لم يكن الأمر كذلك فالحرب على الإرهاب هي في الواقع حرب على شيء آخر، ولكنه مغلف بخطاب الإرهاب. فما الذي يعنيه نشر عبارة "الحرب على الإرهاب"؟ وما نوع الحرب التي نخوضها؟ وما معنى خسارة الحرب على الإرهاب؟ هل تعني، كما يرى الرئيس بوش، أننا سنكون عبيدًا لطغاة أشرار متسلحين بأسلحة نووية؟ إن خطاب "الربح أو الخسارة" شأنه شأن خطاب الخير أو الشر يوحي إلى أننا نعيش في عالم أبيض وأسود فقط، بلا ظلال رمادية، أي أننا إما منتصرين أو خاسرين، خيِّرين أو أشرارًا، وأنك إما معنا أو ضدنا، أو أنك منا أو علينا.

منذ إعصار كاترينا، أخذ المسؤولون الحكوميون في الحديث عن استعدادات للكوارث الطبيعية بنغمة الحديث عن الهجمات الإرهابية نفسها، فهم في نفس واحد يتكلمون عن قدرات الوكالات الحكومية على الاستجابة لأحداث مثل أحداث 11/9 وكاترينا. أصدرت وزارة الأمن القومي بيانًا بخطوط عامة عن الاستعداد للكوارث من الأنواع كافة، حتى إنه بعد إعصار كاترينا أصدر وكيل الوزارة لشؤون الاستعداد دليلاً لاستعداد الطوارئ يخص الحيوانات الأليفة، فهل يعني ذلك أن الحرب على الإرهاب تشمل الكوارث الطبيعية؟ والأهم كيف سيشعر الأمريكيون بالأمن والأمان في وجه قوى الطبيعة القاتلة مثل الزوابع والأعاصير والفيضانات التي ترهبهم بخطر الموت والدمار؟

يخوض الرئيس بوش "حربًا على الإرهاب"، ولا شك في أن الانتصار على الإرهاب والفزع والخوف سيكون أمرًا رائعًا... تصور الناس في أرجاء المعمورة كافة وقد تخلصوا من الفزع من المجاعات والأمراض، والفزع من الكوارث الطبيعية، والفزع من الحرب نفسها، وبكل وضوح، ليست الحرب التي نخوضها ضد الإرهاب من هذا النوع، فإذا كنا نتوقع أن تكون حكومتنا قادرة على رعايتنا في أثناء كارثة طبيعية، فليس من المنطقي أن نتوقع منها القدرة على منع مثل هذا الحدث من الوقوع. وهذه الحرب لا تهدف إلى وضع نهاية للمجاعات والأمراض، وفظائع الفقر في أرجاء المعمورة كافة، فالحق أننا لا نحارب لنضع حدًّا للفزع أينما وجد. وهكذا فإن ما يسمى "الحرب على الإرهاب" ينبغي أن يسمى حربًا محدودة على الإرهابيين. ولكن القفزة من الفزع أو حتى الإرهاب إلى الإرهابيين قفزة هائلة، فلا بد أن الإرهابيين أنفسهم ينكمشون في وجه الإرهاب.

فإذا كان عدونا الإرهابيين لا الإرهاب؛ فليست هذه بحرب على الإرهاب، بل حرب على أناس يرهبون الآخرين باستخدام قوة قاتلة، وفي هذه الحالة فالانتصار في الحرب على الإرهاب قد تعني القبض على كل من يستخدم قوة مميتة ضد الآخرين أو قتله. ولكن هذه الرؤية للفزع أو للإرهاب لا تتفق مع ما نعنيه "بالحرب على الإرهاب"، ولا سيما أن حكومتنا وجيشنا وحراس السجون المدنية لدينا قد استخدموا وما زالوا يستخدمون القوة المميتة التي بلا شك ترهب الناس الذين يقعون تحت وطأتها، بمن فيهم المدنيون الأبرياء، فلا بد أن يكون الاختلاف هو أن أعداءنا في الحرب على الإرهاب يستخدمون القوة المميتة ضد الناس بطريقة تختلف عن طريقتنا، وتميز إدارتنا بين القوة الشرعية والقوة غير الشرعية؛ فقوتنا هي الشرعية، وقوتهم غير شرعية.

ولأن كلمة "شرعية" تعرَّف بأنها قانونية، فهذا يعني أن قوتنا قانونية وقوتهم غير ذلك. ولكن "قانونية" لدى مَنْ؟ فنحن نقول: إن عنفهم غير مشروع، ولكنهم يقولون: إنه العدل.

في هذا النوع من النزاع ربما نتصور أن قانونية الحرب لا بد أن يحكمها القانون الدولي، وهو بالتأكيد يدين الإرهاب، ويدين هجمات 11/9 الوحشية. ولكن في السنوات الأخيرة الماضية دخلت حكومتنا في معارك قضائية ومناظرات برلمانية حول مدى انطباق معاهدة جنيف والقانون الدولي على الحرب على الإرهاب. فقد وصف النائب العام ألبرتو جونزاليس معاهدة جنيف بأنها "عتيقة"، يقصد بذلك أنها قد عفا عليها الزمن، وأن أحكامها لا تنطبق على موقفنا الراهن، وبما أننا نخوض حربًا "لا تشبه أي حرب خضناها من قبل" فإن القواعد التي استخدمناها من قبل - بما فيها القانون الدولي - لن تنطبق عليها. كما أن ظهور صور تعذيب "المحتجزين" في سجن "أبي غريب" بالعراق، وظهور معلومات عن أساليب الاستجواب الغريبة في خليج جوانتانامو، قد طرحت أسئلة حول مدى اتباع جيش الولايات المتحدة للقانون الدولي، فقد جرت مناظرات، ولا تزال، حول ما يُعَدُّ تعذيبًا وكيفية تعريفه. كما جرت، ولا تزال تجري، مناظرات حول ما يعد إرهابًا وكيف نعرِّفه. مَنْ الإرهابيون؟ وهل نستخدم قوة شرعية أم غير شرعية؟ ويبدو أن تعريف القوة الشرعية محل نزاع.

فإذا عجزنا عن تمييز أنفسنا عن أعدائنا فيما يخص استخدام القوة المميتة أو حتى القوة الشرعية، فكيف نرى أنفسنا بالنسبة إلى أعدائنا؟ ففي الذكرى الخامسة لهجمات 11/9 الإرهابية، قال الرئيس بوش: إن "تسعة عشر رجلًا هاجمونا بوحشية لا مثيل لها في تاريخنا، فقتلوا أناسًا من كل الألوان

والأديان والجنسيات، وشنوا حربًا على العالم الحر بأسره، ومنذ ذلك اليوم، تقوم أمريكا وحلفاؤها بالهجوم في حرب لا تشبه أي حرب خضناها من قبل... لقد رأت أمتنا في 11/9 وجه الشر". - التوكيد من المؤلفة - إذن فإن عدونا هو الشر نفسه، وحسب كلام الرئيس بوش، فإن أعداءنا "أشرار، يقتلون بلا رحمة"؛ وإنهم "يكرهون الحرية" ويخططون للهجوم على "الأمم المتحضرة"، ومن ثَمَّ يخوضون "حربًا على العالم الحر بأسره". ويصف الرئيس الحرب على الإرهاب بأنها "كفاح من أجل الحضارة" نفسها، فالحرب على الإرهاب، إذن، كأنها حرب على الهمجيين الذين يعادون الحضارة، إنها حرب الخير ضد الشر، والحرية ضد الطغيان، والرحمة ضد الكراهية.

بصرف النظر عن أن دخول عالم الأيديولوجية يعني أن مصائب قوم عند قوم فوائد، نود أن نسأل: ما معنى أن تكسب الحرب من أجل الخير على الشر، أو أن تقاتل من أجل الحضارة؟ إن الرئيس بوش يطرح الأمور بصيغة كل شيء أو لا شيء، إما أن نخرج منتصرين "أو أن يخرج المتطرفون منتصرين"، "فإنك - إما - معنا أو ضدنا". فهل يعني ذلك أننا إما ننتصر، ومن ثَمَّ نحكم العالم، وكما يقول بوش نأتي بالديمقراطية للكرة الأرضية، أو أن نخسر فنستعبد أو يقتلنا الإرهابيون الذين سيحكمون العالم ويأتون بإدارة ما سماه "الفاشية الإسلامية" لنا جميعًا. هل يمكن أن نتصور انتصارًا أو هزيمة بهذا الحجم إلا في فيلم من أفلام جيمس بوند؟! فهل بإمكان الولايات المتحدة في يوم ما أن تسيطر على الإرهابيين في الكرة الأرضية بأسرها، إلى درجة ألا يتعرض أحد إلى تهديدهم بعد ذلك؟ وهل يستطيع المتطرفون فعلاً أن يستولوا على أمريكا، ويجعلونا عبيدًا لما يسميه بوش "رؤية محرَّفة للإسلام"؟

إذا كانت الحرب على الإرهاب حربًا على قوى الشر التي تقتل بلا رحمة، فمـا معنى الانتصار في هذه الحرب؟ إنه يعنـي إما محو الإرهاب من الوجود الإنسـاني، أو علـى الأقـل من حياة الأمريكيـين، أو أن الحـرب على الإرهاب ليست حربًا على الإرهاب على الإطلاق، بل إنها شيء آخر. فإذا كانت الحرب علـى الإرهـاب تهدف بحق إلى محو الخـوف والفزع من حياتنـا، فالانتصار فيهـا مستحيل، وحتى إذا كان الهـدف يقتصر على محو الخوف أو الفزع من الهجمـات الإرهابية، فكيف لنا أن نخوض حربًا ضد حالة ذهنية؟ ليست هذه الحـرب كغيرها؛ لأنها حـرب لا نستطيع مجرد تصور الانتصـار فيها، إذ ما معنى أن تهزم الشر نفسه؟

مـن جوانـب الصعوبـة في تصور الانتصـار في هذه الحـرب رفع سقف الأخطـار المتعلقة بها إلى درجة مبالغ فيهـا، فالحضارة ذاتها هي ما يفترض تعرضهـا للخطـر. إن خطاب الخيـر في مواجهة الشر، والحريـة في مواجهة الطغيـان، علـى ما فيه مـن غلو، ليس جديـدًا على هذا الصـراع، فالطرفان يستخدمانـه. ولكن هـذا التدريب على الخيال بَـيَّن أن الحرب على الإرهاب، أيًـا ما كان هدفها، هي حرب أيديولوجية أيضًا حول المعتقدات والقيم، وحول مـا يعد حرية وعـدلاً وخيرًا وشرًّا وتعذيبًا وإرهابًا، حتـى فكرة أننا "في حالة حـرب" تبدو غريبـة إذا تذكرنـا طبيعة العـدو والأساليب التـي اتبعناها في "مطاردته". فالحملة العسكرية تشمل مهمة ضخمة للعلاقات العامة تسقط المنشـورات على العـراق وأفغانستـان تحث النـاس ألا يقاومـوا، وأن يعتنقوا الديمقراطية - وهذا مؤشر واضح على أن جانبًا من هذه الحرب يخاض من خلال الإعلام، ولكن المنشورات هي أدنى الوسائل التكنولوجية المستخدمة في الحملة الإعلامية.

الأكثر من ذلك أن تقارير وكالات الاستخبارات الأمريكية تقول: إن أساليبنا في خوض هذه الحرب على الإرهاب قد زادت بالفعل من خطر الإرهاب؛ لأنها تسببت في زيادة "التطرف الإسلامي العالمي" الذي تفشى واستفحل في كل أرجاء الدنيا".2 إننا نتكلم وكأن الإرهاب مرض خارج عن السيطرة، مرض يمكننا أن نكافحه بضرباتنا الجراحية، ولكنه مرض لا نستطيع أن نقهره أبدًا؛ لأننا في حربنا على الإرهاب نقوم بالفعل بصنع إرهابيين. ففي العلاج نشر المرض، إننا لا نكتفي بصنع أعدائنا عن طريق تغذية الحركة "الجهادية العالمية"، بل نصنع صورة أعدائنا بحجم أكبر من الواقع، ونجعل الصورة مفزعة تبالغ في قوتهم، وهي خطوة تنال رضاهم. كما أننا ننقل مسرح الحرب من العراق إلى العالم كله، حرب في كل مكان في آن واحد، حرب بلا نهاية منظورة، وكما يقول الرئيس بوش: "نحن الآن في الساعات الأولى من هذا الصراع بين الطغيان والحرية". فإذا كانت هذه هي الساعات الأولى، فمتى يطلع الفجر؟ ومتى نتوقع النصر الذي طال الوعد به للحرية على الاستبداد، وكيف لفزع الحرب أن يهزم فزع الإرهاب؟ وكيف للعنف أن يولِّد سلامًا.

إن الخطاب الكاسح عن "قوى الشر أينما تكمن" لا بد أن يجعلنا نسأل عن المحرك الحقيقي لهذه الحرب. إن إرهابيي 11/9 قد ماتوا، ونحن نتعقب شركاءهم، ولكن من المؤكد أن لهذه الحرب اللانهائية هدفًا غير الانتقام لأحداث 11/9. إن الرئيس بوش نفسه يقر الآن بأن صدام حسين والعراق لم يكن لهما أي علاقة بالهجمات على البرجين، ولكنه يكرر قوله: إن هذه الحرب هدفها الحفاظ على أسلوب حياتنا وتأمين رخائنا، ويشير ذلك إلى وجود دوافع اقتصادية للحرب، فالحرب بالتأكيد يمكن أن تكون مربحة، ليس

للمقاولين العسكريين فحسب، بل لمقاولي الحكومة الذين يعيدون بناء البنى التحتية التي ندمرها. إن الخطاب القوي على الطرفين يخيم على قضايا اقتصادية ومادية بإشارات إلى الخير والشر تقصر الخير على الذات، وإلى المؤمنين والكفار والربانيين والملعونين. فكأن كلا الجانبين يرى الدنيا بالأبيض والأسود فقط دونما أي ظلال رمادية. إن خطاب الحرب خطاب مطلق، ومتطرف، ولا يسمح بأي غموض، فإما كل شيء أو لا شيء، إما نحن أو هم، ونحن إما رابحين أو خاسرين. ولكن هذا النمط من الخطاب المتحيز يتسم بالسذاجة والخطورة في آن معًا، فهو رؤية كونية تضع طرفًا ضد الآخر في معركة قاتلة لا نهاية لها، خاصة إذا تذكرنا أنها معركة حول مناطق ذهنية كما هي مناطق مادية حقيقية. فكيف نقيس غزو العقول أو الأرواح في الحرب على الإرهاب؟ وما مكونات أي نصر في حرب من أجل الحضارة؟

إن خطاب الأضداد - الخير أو الشر، الحرية أو الطغيان، التحضر أو الهمجية، الرابحون أو الخاسرون - يطمس مناطق التداخل التي هي أصل في الحياة ذاتها، فليس هناك خير مطلق أو حرية في حرب لا بد لوسائل العنف فيها أن تُلوِّث أسمى الغايات المثالية. كما أن النظر إلى العالم من زاوية الرابحين والخاسرين هو جزء من لعبة مهلكة، من شأنها أن تحافظ على استمرار عنف طرف ضد طرف إلى ما لا نهاية. وهذا النوع من الألعاب يحتاج إلى عدو، وإن لم يوجد يخلقه. أما في سياق منطق الخير في مواجهة الشر، فإننا قد ارتبطنا بحرب أبدية، حرب مقدسة، حرب لا نهاية لها. وأما مكان هذه الحرب وزمانها فهو الأبدية؛ لأن عدونا أبديٌّ، فإذا كان العالم ينقسم إلى نحن وهم؛ فإن مفهومنا عن ذواتنا كأمة وكشعب وكأحرار وكأخيار لا بد أن يتوقف على إيجاد "هم" الذين نخوض الحرب ضدهم. إن الحرب على

الإرهـاب التي يُتصور أنها حرب ضـد الشر تخلق الأعداء في كل مكان، بل إن مناطق التداخل والغموض في الحياة نفسها هي التي تبعث هذا العدو.

إن هـذا الكتـاب تأمـل في الدلالـة الثقافيـة العميقة لبلاغـة الخطاب وللمجـازات التي لاتزال تنتشر وتـدور في الإعلام حول الحرب على الإرهاب، وخاصـة حـول النساء والجنس. وهـو تأمل في الأساليـب المستخدمة في البث التليفزيـوني الحـالي، وما يعرض علـى شبكة الإنترنت حاليًـا التي تؤثر على قدرتنا على التأويل الناقد لمعنى هذا الخطاب، ولمعنى الأحداث ذاتها. وبرغم مـا لحقائق الحرب من صلة بهـذا النقاش؛ فإن تركيـزي ينصب على كيفية ظهـور هـذه الحقائق داخل الإعـلام، وأسلـوب انتشارها في المخيلـة العامة، فالسؤال هو كيف تمثَّل الحقائق وتؤوَّل؟ إن هذا الكتاب تأمل في معنى تمثيلات العنف في الحرب على الإرهاب، فإن الصور الإعلامية لا تفتح لنا بابًا مباشرًا علـى الأحداث ذاتهـا، بل إن وسائل الإعـلام، كما توحي كلمـة وسائل، تعني وسيطًـا من خلاله يعاد تقـديم الأحداث بطرق معينـة. إن معنى أي حدث أو صورة ليس بالشيء الذي يكمن وراء مظهرها وينتظر أن يكشف عنه النقاب، بـل إن المعنـى ينتج ويعاد إنتاجـه في علاقاتنا بالأحداث والصـور، وإن تأويل معنـى القصص والصـور البصرية للحرب مـن شأنه أن يجعلنـا نتعلم عن علاقتنـا بهذه الحرب وعلاقتنا بالحرب والعنف عمومًا. ومن المدهش أننا في حالة هذه الحرب نتعلم شيئًا عن علاقتنا بالنساء والجنس.

وعـن طريـق السعـي إلى تأويل صـور من العـراق وأفغانستـان، يمكننا أن نبـدأ في فهـم صورتنـا عن ذواتنا وعـن الآخرين. إن ما بـدا في أول الأمر أحداثَ عنف معزولة يمكن أن يُرى الآن كأعراض لثقافة عنف وموت مرتبطة بالجنـس. وفي حـرب تتعلق بفتح فضـاء رمزي ومادي وتأمينـه، من المهم أن

ندرس مصطلح الحرب على الإرهاب من زاوية رمزيته وأثره المادي، فليست الحياة بالأبيض والأسود قط، بل هي بكامل الألوان. ففي "جانبنا" في جميع أنحاء البلاد تستمر المناظرات في المحاكم والقاعات البرلمانية، وتستمر دموع الثكالى على من سقط من الجنود في قاعات الجنائز في المدن الصغيرة، وتظل صيحات المحتجين المطالبين بالسلام تستدعي تلك الظلال الرمادية. إن مناطق الغموض التي نواجهها في الخبرة لا تنفك تستحث خطاب الحرب المتطرف، بل إن فزع الحرب ذاتها يتحول إلى أكبر العقبات أمام الحرب على الإرهاب. وربما لم تكن الحرب الخَيِّرة خَيِّرة كما نتصور - ولنذكر عشرات الآلاف من المدنيين العراقيين الذين قضوا، وربما كان الخَيِّرون يقترفون أعمال الشر - ولنذكر مخالفات الجنود الذين قاموا كما عرف باغتصاب وقتل المدنيين بدم بارد، وانتهكوا أعراض الأسرى وعذبوهم. وربما لم يكن هؤلاء الرجال رجالاً، بل فتيات...





1

النساء .. هل هُنَّ السلاح السري في الحرب الحديثة؟

إن الأشكال والوجوه الآتية من الحروب في الشرق الأوسط، التي لا تزال تطاردنا في بداية القرن الواحد والعشرين هي صور نساء. ولنستحضر التفجيريات الانتحاريات الفلسطينيات بداية بوفاء إدريس في يناير 2002، أو أَسْرِ وإنقاذ الجندية جيسيكا لينتش في بداية الغزو الأمريكي للعراق بعد ذلك بأكثر من عام، أو الصور الصادمة للجندية ليندي إنجلاند وسابرينا هارمان SPC في سجن "أبي غريب" في الربيع اللاحق. إن هذه الصور والقصص تفزعنا، ولكنها تدهشنا؛ لأنها تظهر شابات يقمن بالقتل والتعذيب. إن قصصهم حسبما انتشرت في وسائل الإعلام تُحْدِث إحساسًا بالصدمة والارتباك، يظهر في التقارير العديدة المتعارضة لمعنى دخول النساء ساحة الحرب. وقد أشعلت تلك الصور الجدل، وصاحب ذلك خلط كبير فيما يخص النسوية ومساواة النساء، وكما ورد في وسائل الإعلام، فإن سرد قصصهن كان الشائع فيها ذلك الاتجاه المتضارب المبهم نحو النساء اللاتي صُوِّرْنَ مرة أخرى بوصفهن مصدر خطر، فهن الآن يمثلن أسلحةً هجوميةً ودفاعيةً معًا، وهذا التمثيل من أعراض المخاوف القديمة قِدَمَ الدهر من قوى النساء "الغامضة"، ومن الأمومة والطبيعة الجنسية الأنثوية. وحتى عندما يبدو أن حضور النساء يشير إلى "تحررهن" من التقاليد الذكورية، وبلاغة الخطاب

الـذي يحيط بضلوعهـن فيها، يكشف الارتبـاط القابع بين النســاء والشهوة الجنسية والموت. وربما ظننا أننــا تجاوزنا هذه الصورة المريبة للنساء، ولكن التمثيلات الإعلامية لدور النساء الحديث في الحرب يقول شيئًا آخر.

كانــت الأمريكيات في الماضي يخدمن خلف الخطوط الأمامية بوصفهن ممرضــات في كوريــا وفيتنام، بـل كن يقــدن الطائرات الحربيــة في الحرب العالميــة الثانيــة، ولكن فكرة عمـل الجنديات في ساحات القتـال جديدة على الشعـب الأمريكـي، فقد كان هـؤلاء النساء مـن الناحية الفنية يـوكل إليهن تسليم الحاويات وإمدادات القـوات العسكرية. ولكن غياب التعريف الواضح "لخطـوط العـدو" في العـراق جعل النســاء يواجهن مواقـف قتالية بصورة منتظمــة، فقد كانــت النساء محاربـات نشطات في دول أخـرى، وعلى سبيل المثــال، اشتهـرت بعضـ النازيـات بتعذيـب المعتقلـين اليهـود في معسكرات الاعتقــال والاعتـداء عليهم. فهناك إليسا كوخ التـي عرفت (بداعرة معسكر بوخينفالت) فقد اشتهرت بالتجول في المعسكرات على ظهر حصان تبحث عن أشـكال وشم جذابة على أجساد المعتقلين يمكنهــا أن تحولها إلى ساتر لضوء المصباح مصنوع من جلد بشري(1). كما خدمت النساء في الجيش السوفيتي في الحــرب العالمية الثانية. ويروى أن مذكـرات الجنود الألمان تشير إلى أنهم كانوا يخشون نساء الروس أكثر من رجالهم، وكانوا يرفضون الاستسلام لهن خوفًـا من العواقب. وفي أثنــاء حكم بينوشيه في تشيلي، قــال بعض المعتقلين: إن "النســاء كــن الأســوأ" من بين معذبيهـم" (2). يقول سكـوت جونسون، بعـد أن قصـ عددًا من هذه الحكايات: إن "مثل هــذه القصص تعيد الحياة إلى صــور الأمازونيــات، وأسطورة كون النساء أكـثر وحشية من أشد الرجال وحشيــة" (3). وبينما النساء، كما هو واضح، قادرات على أشنع أنواع الإيذاء

والتعذيب، فإن أسطورة كون النساء أشد وحشية من الرجال تستمر اليوم مع قصص النساء اللاتي يقمن بأعمال التعذيب والاستجواب في العراق[4].

إن أقبح صور الاحتلال الأمريكي للعراق هي صور النساء الضالعات في أعمال الاعتداء. وعلى الرغم من أن صور هؤلاء المراهقات اللاتي يبتسمن بينما يمارسن الاعتداء على سجناء "أبي غريب" صور صادمة، إلا أنها مألوفة لنا بدرجة ما نتيجة قرون من الأدب والفلسفة والتاريخ والدين، وفي العصر الحديث نتيجة السينما والتليفزيون، التي تصور النساء مصادر خطر، ولا سيما فيما يتعلق بالجنس. إن ازدواجية العذراء - المومس التي استبعدت الجسم الأنثوي عبر التاريخ من المجال الاجتماعي أو السياسي - ازدواجية مشهورة، فلقد صورت النساء إما على صورة العذراء البريئة أو المومس القذرة، وتتحول الواحدة إلى الأخرى في المخيلات بسهولة.. فالعذراء تستخدم براءتها للإيقاع وللخداع، وتنقذ المومس ذات القلب الذهبي الرجل المنهك من حياته المملة.

وفي حالة "أبي غريب" فإننا نرى فتيات تبدو عليهن البراءة يقمن بتعذيب الرجال وهن لاعبات. هذه الصور قبيحة؛ لأنها تستحضر كلاً من الغريب والمألوف، أو نقول المألوف داخل الغريب. ففي مقالته "الغريب"، يصف سيجموند فرويد الغريب بأنه unheimlich، وتعني داخل البيت وخارجه في آن واحد. فالأشياء الغريبة لها طبيعة مزدوجة وجه مألوف يخفي خطرًا غامضًا، أو الداهية الشرير الذي يبدو مألوفًا. فالمزدوج أو الطيف(*) هو ما يبدو وما لا يبدو في آن واحد. إن هذه المنطقة المشتركة بين الخير والشر هي ما يسبب لنا الإزعاج، فأغرب الصور عند فرويد صورة الأم؛ لأنها ترتبط

(*) صورة إنسان ترى في حياته نذيرًا بموته. (المترجم).

بالحيـاة وبالموت معًا، وتحمل معها الوفرة أو الغذاء، وخطر منع الغذاء[5]. إن قـوة منح الحياة لدى الأم هي ذلك المزدوج الغريب، هي الوجه الآخر الغريب لخطر الموت الذي تملكه.

يشير تحليـل فرويد إلى أحد أحلامه في كتابـه تفسير الأحلام إلى هذه الصلـة، ولهذا دلالة كبيرة. ففي فصل "المقاديـر الثلاثة" يذهب فرويد إلى فراشه مرهقًا وجائعًا، فيحلم بامرأة داخل مطبخ تصنع الزلابيا وتقول له: إن عليـه الانتظار، ولكنه نافد الصبر، فيحـاول أن يرتدي معطفه ويمشي، ولكن المعطف طويل جدًّا، وله حواف من الفراء غريبة مطرزة، يبدو أنه لرجل آخر. ويـرى فرويد في تحليله أن المـرأة التي تصنع الزلابيا هـي أمه، ويبدو له هذا الحلـم كتحقيق أمنية إشباع الحاجة الأساسية للغذاء والحب التي يدّعي أنها تجتمـع في ثـدي الأم. ولكنه في تحليله هـذا سرعان ما تتحـول صورة الأم في حلمـه، والمرتبطة بالحب والغـذاء، إلى رسول للمـوت؛ إذ يربط فرويد حركة يـد الأم عند صناعة الزلابيا بإحدى خبرات طفولته، عندما علمته أمه أن كل النـاس يموتون ويعودون إلى التراب، وذلك بـأن حكت يديها معًا كأنها تصنع الزلابيا لتريه "فراكـة الجلد الأميل إلى السواد التي تنتج بالاحتكاك، كدليل أننـا مخلوقـون من الـتراب"[6]. وليس في حلم فرويد وحده بـل داخل الثقافة الذكوريـة عمومًـا، تمثـل الأم رمز الغذاء المانـح للحياة (الزلابيـا)، وكذلك حتمية الموت والعودة إلى الأرض (الأم).

يمكـن تفسير الأم في حلم فرويد باستخدام عمـل آخر من أعماله، وهو "موضـوع الصناديـق الثلاثة"، حيث يتحدث فرويد عـن ظهور ثلاثة نساء جميـلات يرتبطـن بالاختيـار والمـوت في الأدب والأسطـورة، بوصفهن أوجه المـرأة الثلاثـة - الميلاد والجنس والمـوت - وهي حتمًا تخص الأم: "يمكننا

القـول: إن مـا يمثّل هنـا هو العلاقـات الحتمية الثـلاث التي تربـط الرجل بالمـرأة - المرأة التي تحمله، والمرأة التـي تتزوجه، والمرأة التي تدمره، أو أنها الأشكال الثلاثة التي تتخذها صورة المرأة في مسار حياة الرجل - الأم نفسها، والمحبوبـة المختارة على نمطها، وأخيرًا الأرض الأم التي تستقبله تارة أخرى. ولكـن الرجل الكبير يتـوق بلا طائل إلى حب المرأة، كما حظي به أول مرة من أمـه. وإن ثالثـة المقادير وحدها، وهي آلهة الموت الصامتـة هي التي ستأخذه بـين ذراعيها"[7]. إن الميلاد والجنس والمـوت يتكثف ثلاثتهم في صورة المرأة، وبالتحديـد الأم بوصفها خطـرًا ثلاثيًا مطلقًا. إن آراء فرويد في النساء تشير إشارة مهمة إلى خصائص آراء أو نظرات ثقافته في النساء بوجه عام.

تبدو نظريات فرويد عـن المرأة قد عفا عليها الزمن حاليًا، بل متعصبة جنسيًـا، ولكـن التمثيـلات الحديثـة للنسـاء كأسلحـة حربية تشـير إلى أن الارتباطـات بـين النسـاء والجنس والموت لا تـزال قوية كما كانـت. وأقوم في هـذا الفصل بدراسة طـرق تصوير النساء على أنهـن أسلحة حرب هجومية ودفاعيـة، وفي حالة سجون أبي غريب وخليـج جوانتانامو تحديدًا تم التطابق بـين النساء والجنس، أما طبيعتهن الجنسيـة، فلم تصور بوصفها سلاحًا في الإعـلام فحسب، بل استخدمت سلاحًـا في يد الجيش. ويقول بعض المعلقين: إن مجـرد وجـود النساء في الجيش، يحول المشهـد إلى ملحمة جنسية، إن ما يفترض من قـوة فيما يوصف بالطبيعة الجنسية الخطـيرة يمكن أن يسيطر عليـه العسكريـون "لترويض" و"تليين" غـير المتعاونين مـن السجناء. وإن استخـدام ما ادّعي أنه دم حيض في استجـواب السجناء في خليج جوانتانامو لـه دلالة خاصة، فـإن الثقافات الذكورية كانت دائمًا تُعَـدُّ دم الحيض نجسًا ومقززًا. وتستخدم هذه الصـورة المرذولة لدم الحيض سلاحًا حربيًا، فلسنا

نفترض أن سجناءنا المسلمين وحدهم سيشعرون بالنجاسة عند التعرض لدم الحيض، بل إن ثقافتنا نفسها وخطاب الجنود والإعلام الذي يروي هذه الأحداث يَعُدُّ دم الحيض نجسًا ومقززًا. إن تحليل فرويد للآثار الكريهة للأم وللأعضاء الجنسية الأنثوية أو الجنس علينا يمكن أن تساعدنا على فهم اتجاهنا المختلط نحو دم الحيض؛ لأنه يرتبط بالحياة، وقوى منح الحياة، وبالخوف، وربما بالخوف من الموت، وربما يساعد على تشخيص سبب وكيفية فهم الطبيعة الجنسية الأنثوية وحضور النساء، وكيف تستخدم من جانب العسكريين كأحد تكتيكات الاستجواب.

وسأدرس في هذا الفصل مختلف الأساليب التي صورت النساء المشتركات في الحرب في الشرق الأوسط على أنهم أسلحة حربية ترتبط بالموت، ولأن النساء والجنس الأنثوي والطبيعة الجنسية الأنثوية قد صُوِّرت بصورة الخطير والمميت، فينبغي ألا نندهش الآن من ارتباط النساء بعدد من أشد فظائع الحرب. إن ما يجعل اشتراك النساء في الحروب غريبًا، من أبي غريب وخليج جوانتانامو حتى التفجيرات الانتحارية الفلسطينية، هو ذلك الاتجاه المختلط نحو النساء والطبيعة الجنسية الأنثوية. أما صعوبة استيعاب أن هؤلاء الفتيات من جيراننا يمكن أن يكن بهذا العنف فترتبط ارتباطًا كبيرًا بالصور النمطية للأنوثة والطبيعة الجنسية الأنثوية. وإضافة إلى ذلك الاتجاه المختلط نحو النساء الذي يظهر في مجازات النساء كأسلحة، يأتي اتجاه مختلط آخر نحو الحركة النسوية التي تحمَّل في آن واحد المسؤولية عن إطلاق هذه الحرب العدوانية الكارهة للرجال، وتستخدم مبررًا لغزو الدول الإسلامية واحتلالها لتحرير النساء. ومثل الارتباطات بين النساء والموت، فإن هذا التكييف الانتقائي للنسوية ولحرية المرأة ومساواتها له تاريخ طويل، وكان لقرون جزءًا لا يتجزأ من المشروعات الاستعمارية.

النسوية تعذيب

تشـير صاحبـة العمود الصحفـي عضوة النقابـة كاثلين باركـر إلى أن الانتهـاكات التـي جرت في سجن أبـي غريب هي نتيجة لما تسميـه "أسطورة المسـاواة بـين الجنسـين"[8]. إن صور ضلـوع النساء في التعذيـب والاعتداء الجنسي في أبي غريـب أعادت إشعال المناظرات حول السماح للنساء بدخول الجيش، وحول مساواة الجنسين، كما أشعلت جدلاً حول دور الحركة النسوية، وليس ذلك في استجابة للصور، بل استجابة لعمليات الاعتداء نفسها. فالكتَّاب على جانبي الفاصـل النسوي يفترضون مسؤولية للنسويـة عن سلوك النساء الإجرامـي في أبي غريب. وعلـى سبيل المثال، فعلى الجانـب المعادي للنسوية نجد موقـع MensNewsDaily.com يشير إلى أن سادية النساء ليست مسؤولة عـن أبي غريـب فحسب، بل عن المبدأ نفسه: "لن تجـد كل الإناث المتورطات في أبـي غريـب صعوبـة كبيرة في إيجـاد وظائـف في VAWA (قانـون العنف ضـد النساء) الذي تبلغ ميزانيتـه بلايين الدولارات، وهـو المرتبط بصناعة العنـف الداخلي، وذلك بمجـرد أن تقوم "الحركة النسويـة الأمريكية للعدل بـين الجنسين" بتبريـر كل أفعالهن المشينة. ويقول كاتب عمود في صحيفة أمريـكان سبيكتاتـور إن الاعتـداء في أبـي غريب "هو تطور ثقـافي تفرع عن ثقافـة نسوية تشجع الهمجيات"[10]. وقد نسـب بعض الصحفيين المحافظين مسؤوليـة التعذيب إلى الحساسيات النسوية للنساء، مشيرًا إلى أن المعتديات كـن يمقتن الاتجـاه الإسلامي للرجال نحو النساء، ومـن ثَمَّ كن يستمتعن بما يعتبرنه انتقامًا نسويًا من السجناء[11].

بينمـا ينسـب المحافظـون إلى النسويـة الوحشية التي مورسـت في أبي غريـب، فإن مـن النسويات من يربـط بين خطوات اتخذتها حـركات النساء

بهـذه الاعتداءات. وعلـى سبيل المثال، تخلص كاتبة العمـود جوان بلاك إلى أن "النسـاء في التاريخ كله كن يظهرن أنفسهن قادرات على إساءة استخدام السلطـة وارتكاب الوحشيـة كالرجال تمامًا كلما سنحـت الفرصة، كل ما في الأمـر أنهـن لم يجدن الفرصـة قبل الآن. وعالجـت الحركـة النسوية ذلك، وأحزن كل من ظن أن الحال قد تحسن أن يجد النساء قد أثبتن أنهن مساويات للرجـال"[12]. وتلقي بروك وارنر بالمسؤولية على عـالم ما بعد النسوية، حيث "للشابات الأمريكيات اتجاه ما ينطق بعبارة "أنا أستحق ذلك"". وتدّعي أن "الوقاحـة والثقة والأنانية مبـادئ"، وأن "ثقافة العسكرية الأمريكية تروِّج لهـذه القيم، كمـا يفعل النظام الجامعـي، على الرغم مـن أن الجيش يظهر نفســه بصـورة الفحولة البدنيـة لا الفكريـة"[13]. فالنسويـة إذن متورطة في الاعتداءات حسب رأي الجانبين؛ لأنها أعطت النساء الفرص المكافئة لفرص الرجال، وجعلتهن أكثر ثقة - إلى درجة أن النسوية قد صنعت نساء عنيفات.

يفسر بعض علماء الحركـة النسوية وبعض الصحفيين هذه الاعتداءات بالإشـارة إلى المكانـة الهامشية للنساء في الجيش الـذي يهيمن عليه الذكور، ممـا يجعلهن أقرب إلى اتبـاع الأوامر والسعي إلى التكيف، وكذلك أقرب إلى جعلهـن مثل كبش الفـداء، وجعلهن ممثلات لـكل أفراد جنسهـن. ويبدو أن ذلك ينطبق على النسـاء الثلاث المدانات حسبما صورتهن الصحافة. ويقول المحافظون، على الجانب الآخر: إن التدريب الأساس المختلط هو المسؤول عما سمـاه أحد المعلقين "سلوك المواخير" في أبي غريـب[14]. ويسأل المعلق نفسه: هـل كان جنود الشرطة في أبي غريب ضعافًا في مهـارات العمليات الأساسية "ذلـك أن السياسيـين ونشطاء النسوية ذوي الرتـب العسكرية هم الذين أنشأوا التدريـب الأساس المختلط منذ عشر سنوات، لنشر خرافة أن الرجال

والنساء سواء، وأن وضع الشابات في مقار مغلقة مع الشبان لن يطلق الغرائز البيولوجية الطبيعية؟" - التوكيد مضاف -[15].

تربط كثير من التعليقات المحافظة عن انتهاكات أبي غريب النساء بالجنس تصريحًا أو تلميحًا. على مستوى التصريح، نرى تعليقات عن كون النساء مسؤولات عن إثارة الغرائز الجنسية، وأن وجود النساء يؤدي إلى "سلوك المواخير". ولكن صور النساء المبتسمات في أثناء ضلوعهن في الاعتداء الجنسي والتعذيب السادي، كما تقول سوزان سونتاج، هي ضمنًا مألوفة من صناعة S & M الإباحية التي تزدهر على الإنترنت، ولها شعبية بين الجنود، التي اعتادت وضع النساء في دور المسيطر[16]. ولطالما قال أنصار النسوية: إن شيوع البورنوجرافيا (المواد الإباحية) يشجع على انتشار صور الجنس العنيفة، وتفقدنا حساسيتنا للعنف الجنسي. وربما كان فقدان الحساسية لهذا النمط من العنف الجنسي يبرر جزئيًا حيرة جماعات حقوق الإنسان الأولى في تصنيف تلك الاعتداءات.

كما تؤدي الصور النمطية للجنسين دورًا في الخلط المتعلق بصور الاعتداء تلك، ليس فقط لأن النساء هن المعتديات، بل لأن الرجال هم من يقع عليهم الاعتداء الجنسي. ومن المهم أن نذكر أن الرجال المقصودين رجال تعرضوا لتمييز عنصري، إذ اعتدت عليهن نساء بيض. وإننا لنعلم بالطبع أن هناك سجينات عراقيات تعرضن للاعتداء والاغتصاب، ولكن هذا الأمر معتاد إلى درجة أنه لم يجذب مخيلاتنا بالدرجة التي حققتها صور النساء اللاتي تنتهك أعراض الرجال. ويجعلنا ذلك نسأل: كيف يمكن أن يُغْتَصَبَ رجل على يد امرأة؟ وكيف يمكن إرغام رجل على الأداء، ومن ثَمَّ يكون أداة لأفعال جنسية؟ يشير هذان السؤلان إلى افتراضاتنا بشأن الرغبة والجنس والنوع،

وإن هــذه الصور النمطية المتعلقــة بالنوع هي التي جعلت الوجوه المبتسمة لكل مــن ليندي إنجلانــد وسابرينا هارمان بهذا القدر مــن "القبح" - فكلاهما مفــزع وكريه، وفي الوقــت نفسه مدهش وآسر. تصف المحللــة النفسية جوليا كريستيفا الشيء القبيح بأنه "الشيء الذي يستدعي إعادة النظر في الحدود؛ إذ إنه يمثــل خطرًا باستخدام منطقة مختلطة تستعصي على التصنيف، بيد أن هــذه المنطقة المختلطة المشؤومة هــي التي تجذبنا إلى القبيح. ويذكِّر ذلك بالنظر إلى قتيل على الطريق السريع بينما نقود السيارة؛ إذ ننظر إلى الجثة رغمًــا عــن أنفسنا، هذا هو رد فعلنا على الصور الآتيــة من أبي غريب، فإنها تنفِّرنــا، ولكننــا لا نملــك إلا أن ننظر، نشعــر بالفظاعة ولكننــا نريد أن نرى المزيد، وقد كانت أغرب الصور وأصعبها تصنيفًا هي صور النساء الضالعات في الاعتداء وهن يبتسمن للكاميرا.

استخدام الجنس الأنثوي تكتيكًا

يقــال أيضًا: إن النوع يؤدي دورًا في فعــل الاعتداء نفسه؛ إذ يدَّعي بعض الصحفيين أن النســاء استخدمن "كأسلحة قاتلة" ضد السجناء العراقيين. وكمــا يقــول صحافي في صحيفة بالتيمــور صن: كان إرغــام الرجال في ثقافة إسلامية أصولية على السير عرايا (فضلاً عن تمثيل أفعال جنسية) في وجود نســاء يُعَدُّ نوعًا قاتــلًا واستثنائيًّا من الإذلال[17]. ويشير هــذا التقرير إلى أن وجــود النساء في سجن أبي غريب كان يتيــح أشكالاً من الانتهاك أشد إذلالاً، يفترض أنها تستخدم "لتليــين" السجناء قبل الاستجواب؛ فالنساء أصبحن الوسيلة لتعقيد الانتهاك الجنسي والبدني، وكذلك لانتهاك المعتقدات الدينية والثقافية، وذلك بسبب جنسهن وما يبدو أنه الأثر "الطبيعي" على الرجال.

كذلك فإن لحضور النساء أثرًا "مليِّنًا" للتعذيب نفسه، يجعله أكثر قبولاً لدى عموم الشعب الأمريكي. فكما ساعد خطاب تحرير الأفغانيات على جعل عملية الغزو أكثر قبولاً لدى عموم الشعب الأمريكي، فإن إبراز اشتراك النساء في أبي غريب وجوانتانامو يساعد على إعادة تعريف التعذيب ليكون اعتداء أو سوء سلوك أو انحرافًا أو "سلوك مواخير" أو "مزاجًا سمجًا" أو "تنفيسًا" كما سماه راش ليمبو. فقد تم تعريف جريمة أدرجت ضمن بنود معاهدة جنيف المناهضة للتعذيب لتكون "قوة شرعية" في الحرب ضد الإرهاب. تحدث وزير الدفاع دونالد رامسفيلد عن انتهاكات أبي غريب قائلاً: "لست محاميًا، ولكنني أعلم أنها ليست تعذيبًا - فالأرجح أنها "اعتداءات" ".(*) وأعاد محامو البيت الأبيض ووزارة الدفاع تعريف التعذيب، فوسعوا حدود الألم المسموح به[18]. وكان أحد آثار اشتراك النساء في الاعتداء المصمم "لتليين" السجناء هو "تليين" الرؤى الشعبية للتعذيب. فالبث التليفزيوني المتأخر ليلاً وتقارير الإنترنت عرضت استجابة شعبية لتقارير عن نساء يخلعن ملابسهن لاستجواب سجناء في جوانتانامو، وقد تمنى الرجال أن تعتدي عليهن النساء بهذه الطريقة.

يسمي مورين دوود كاتب العمود الصحفي في صحيفة نيويورك تايمز هذا الموقف "مزيج سام من الجنس والدين"[19]. وفي هذا لعب على التداعيات التقليدية بين النساء والسم، ولكنه يستخدمها في سياق الحرب. ويبدو أن هذا "المزيج السام" جزء من إستراتيجية العسكريين في الاستجواب في خليج جوانتانامو، حيث يحتجز مئات السجناء من أفغانستان وغيرها لما يزيد على أربعة أعوام حتى الآن. كان الرقيب إريك سار يعمل مترجمًا في سجن خليج

(*) استخدمت المؤلفة الكلمة نفسها abuse لتعني الاعتداء والانتهاك ولزم تغيير المقابل في العربية بحيث تكون دلالة استخدامها لدى رامسفيلد أخف "اعتداءات". (المترجم)

جوانتانامو، وقد ألف كتابًا (بالاشتراك مع فيفكا نوفاك) يصف فيه أساليب "الاستجواب" المختلفة التي تستخدم هناك بأنها تتجاهل معاهدة جنيف. ولكن إحدى جلسات الاستجواب اجتذبت الناس بصورة خاصة، فقد كانت جلسة في منتصف الليل قامت فيها المستجوبة بفتح أزرار زيها "كأنها في عرض تعري" وحكَّت "ثدييها" في ظهر السجين، وبعدها "وضعت يدها داخل سراويلها" ومسحت دم حيض كاذب في وجه السجين[20]. يقول سار "لو جاءني أحد قبل أن أذهب إلى جوانتانامو وقال لي: إننا نستخدم النساء لتعذيب المحتجزين جنسيًا في الاستجوابات من أجل قطع صلتهم بالله، ربما قلت: إن هذا الكلام يبدو معقولاً، ولكنني مقتُّ نفسي حين خرجت من تلك الغرفة، على الرغم من أنني كنت متأكدًا إلى حد بعيد من أننا نخاطب حثالة في الداخل هناك"[21]. فما معنى أن يوصف "العدو" بالحثالة، وأن يستخدم دم الحيض سلاحًا حربيًا؟

في يناير من عام 2005م، قبل نشر الكتاب، تم تسريب تسع صفحات من مخطوطة كتاب سار، التي كانت تحت يد البنتاجون، إلى الصحافة. وتصف تلك الصفحات كيف تستخدم المستجوبات "اللمس الجنسي" و"الملابس المثيرة" (منها التنانير القصيرة ومشدات الصدر والملابس الداخلية الشبكية - الكاشفة -) و"دم الحيض الكاذب"، "لكسر" السجناء المسلمين بجعلهم غير طاهرين، ومن ثَمَّ "غير قادرين على الصلاة". وكان هناك خطاب مرفقًا مع هذه الصفحات من مسؤولين في جوانتانامو فيه فقرة مطلوب حذفها تصف سجينًا سعوديًا تم تلطيخ وجهه بحبر أحمر خرج من سراويل مستجوبته التي قالت له: إنه دم حيض. وقد أشَّر المسؤول على الفقرة بكلمة "سري"، منبهًا البنتاجون إلى أنهم يكشفون "طرق وأساليب استجواب سرية للغاية"[22].

فهل نستخلص من هذا أن دم الحيض قد اكتسب دورًا في الحرب بوصفه جزءًا من أسلوب استجواب سري للغاية؟ وعلى الرغم من غرابة هذا الأمر، فينبغي ألا نندهش منه، ذلك أن دم الحيض في الثقافات الذكورية من كل لون يمثل شيئًا كريهًا ونجسًا. وربما يصوِّر دم الحيض على أنه خطر؛ لأنه يثير المخاوف من قوى النساء المبدعة، قوة الحياة التي لا سبيل للرجال (أو النساء) للسيطرة عليها سيطرة كاملة. وترى كريستيفا أن دم الحيض داخل الثقافات الغربية يستحضر الجسم الأمومي بوصفه جسدًا غريبًا، وخطرًا مطلقًا على الاستقلال الفردي، فالجسم الأمومي - كما تصفه - هو المكروه المطلق بسبب ارتباط الرضيع الغامض به، وصعوبة الانفصال عنه. فالرضيع، الذكر خاصة، يجد جسم الأم خطيرًا ومدهشًا في آن واحد، ولهذا فهو يتخيل امتلاكه وتدميره معًا[23]. وحتى في الثقافات الغربية التي تَعُدُّ نفسها "متحررة"، لا يعد دم الحيض عمومًا موضوعًا ملائمًا للفن أو للحديث. فدم الحيض صادم، والثقافة الشعبية عمومًا تتجنبه تمامًا. أما فيلم "ساوث بارك" حيث يقول رجل لآخر: "إن حيوانًا ينزف مدة خمسة أيام ولا يموت لأمر غريب" فهو استثناء كاشف.

أعلنت الفيلسوفة أنجيلا ديفيز في إحدى المقابلات الشخصية معارضتها القول: إن هذه الأشكال من الاعتداءات مصممة خصيصًا لانتهاك المحرمات الثقافية للمسلمين الرجال: "أرتاب دائمًا عندما تستخدم الثقافة كإستراتيجية أو إجابة؛ لأن الثقافة أعقد من ذلك كثيرًا. ويكشف تفسير المثقفين لهذه الأشكال من الاعتداءات مفهومًا شديد التفاهة عن الثقافة. فلماذا يفترض أن الرجل غير المسلم الذي تقترب منه امرأة في صورة جلاد تحاول أن تلطخه بدم الحيض سيتصرف على نحو يختلف عن الرجل المسلم؟ فهذه الافتراضات عن الثقافة عنصرية في حد ذاتها"[24]. وحتى رواية إريك

سار نفسها تنبئ عن مدح الذات لرفضه أساليب الاستجواب العسكرية، وتشير إلى أن استحضار دم الحيض - دون غيره من "أساليب" يصفها - جعله يشعر "بعدم الطهر". ويصف خبرة اغتسال بعد جلسة الاستجواب فيقول: "لم يكن في كوبا كلها ماء ساخن يكفي ليجعلني أشعر بالنظافة.. جلست في حوض استحمامنا القذر، وتركت الماء الساخن يضرب رأسي، وكان البخار يثقل الهواء بينما كنت أبكي. وجلست على هذه الحال نصف ساعة، وبعدها رقدت على الفراش، أحملق في السقف فقط، فقد كان الشعور بالعار يطارد النوم"[25]. هذه هي المرة الأولى في وصفه لاشتراكه في انتهاكات مختلفة في جوانتانامو التي يذكر فيها سار شعوره بعدم النظافة، ويذكر البكاء. فقد أخذ سار الحمام الذي هددت المحققة السجين بالحرمان منه. وحتى حين يشير إلى رعبه من استخدام دم الحيض الكاذب تكتيكًا في الاستجواب، يظهر وصف سار بوضوح مشاعر الاشمئزاز لديه ليس من الجيش فحسب، بل من منظر دم الحيض أيضًا.

على الرغم من أن تليفزيون آخر الليل وجد كنزًا من النكات في موضوع المحققات ذوات الملابس الشبكية الكاشفة اللاتي «يعذبن» السجناء، فإن دم الحيض الكاذب لم يتوافق مع صورة S&M للمرأة الجلادة. وعلى سبيل المثال، يقول نكروما شاباز ستيوارد في موقعه على الإنترنت تحت عنوان "تجاور المختلف": "بالطبع كنت أستمتع قبل أن نصل إلى دم الحيض. فقبل ذلك، كان الأمر يبدو مثل رقصة تعري وتلاصق رائعة... لا حيلة لي فأنا رجل... وأعتقد أن عليَّ أن أعترف؛ لأنني أستمتع بمسألة "النساء ذوات السلطة"؛ لأن ذلك يبدو مثيرًا بالنسبة لي"[26]. وعلى الرغم من أن دم الحيض ليس وحده الذي يوضع في فئة سوائل الجسم "الكريهة" في المخيلة العامة، لكنك لا تراه

في أفلام هوليوود المليئة بنكات القيء والسائل المنوي ومشاهد دورات المياه (ولو ظهر، فلك أن تتخيل التحول الذي كان سيطرأ على جِل الشعر الخاص بماري في فيلم "شيء ما عن ماري"). إن استخدام العسكريين دمَ حيض كاذبًا في الاستجواب يظهر الخوف المتصور من عملية الطمث في الثقافات الذكورية، ولا سيما ثقافتنا. يظهر هذا الخطر المتخيل صراحة عندما يصير جزءًا من ترسانة من "التكتيكات الجنسية التي يستخدمها العسكريون".

يصف سار "استخدام" العسكريين الأمريكيين "النساء جزءًا من تكتيكات الاستجواب البدنية والنفسية الأقسى لدفع المشتبه بهم الإرهابيين إلى الكلام"[27]. فقد رفض أحد الضباط المسؤولين عن السجن، وهو المقدم جيمس مارشال، أن يقول: هل كان العسكريون الأمريكيون يستخدمون النساء عمدًا كجزء من إستراتيجيتهم العسكرية. ولكن طبقًا لوثيقة مصنفة سرية حصلت عليها وكالة أسوشيتد برس، فإن الجيش يستخدم "فريقًا من النساء فقط بوصفه إحدى وحدات الرد الفوري، التي تخضع السجناء المزعجين في زنازينهم"[28]. كما اشتكت وكالة FBI (مكتب التحقيقات الفيدرالي) من "التكتيكات الجنسية" التي تستخدمها المحققات. وكما ورد فإن "بعض سجناء جوانتانامو الذين أفرج عنهم قالوا: إنهم تعرضوا للتعذيب على يد عاهرات"[29].

عندما كُشفت هذه القصة وبعدها بأشهر عدة، لم تُعِرْ وسائل الإعلام اهتمامًا كبيرًا للاعتداء الجنسي والديني في جوانتانامو، باستثناء تقرير وكالة أسوشيتد برس الذي أعده بيسلي دودز. ولكن المتوافر كاشف؛ إذ يصف الاعتداء "باستخدام النساء الجنس لدفع المحتجزين للكلام"، أو استخدام "النساء الفحش بوصفه تكتيكًا استجوابيًّا" أو "التعذيب المشحون بالجنس

علـى يـد محققات" و"استخـدام الجاذبية الجنسيـة الأنثوية تكتيـكًا"[30].
وكان عنـوان إحدى المقـالات في مجلة تايم يقول: "توحـي تقارير جديدة عن إسـاءة معاملـة المحتجزيـن في جوانتانامو بأن المحققـات استخدمن الجنس سلاحًـا"[31]. ويستخـدم خطـاب النسـاء علـى أنهـن أسلحة علـى نحو أكثر صراحة في تقارير جوانتانامو من تقارير أبي غريب. ومن الأشياء الدالة على ذلـك استمـرار وسائل الإعـلام في الربط بين النساء والجنـس حتى قيل: إن الجاذبيـة الجنسية الأنثوية في ذاتها سلاح. فهنا تصير تكتيكات الاستجواب المصبوغـة بالجنس بدائل اختزالية للطبيعـة الجنسية الأنثوية كلها. فتختزل هـذه الجاذبيـة الجنسية الأنثوية في مجـرد تكتيـك أو إستراتيجية "لكسر" الرجال، إلى سلاح خطر يمكن استخدامه ضد أشد الرجال مقاومة.

هـذا الاختزال الـذي يراوح بين تكتيـك الاستجـواب والسلاح الحربي واستخـدام الجنس والجاذبية الجنسية الأنثويـة الذي يظهر خوفًا قديمًا من النسـاء والطبيعة الجنسية الأنثوية - له دليلـه في الخطابات الأدبية والعلمية والشعبيـة للثقافة الغربيـة، ويمتد عمره قرونًا. كما أن ألفة الربط بين النساء وجنسهـن بالتعذيب والأخطار المميتة هي ما يجعل هـذه التقارير بهذا القدر مـن الغرابـة. وإن ربط الطبيعـة الجنسية الأنثوية بالخطـر ليستدعي وصف فرويد لخوف الأخصاء الذي يفترض أن يثار لدى الرجال عند رؤية الأعضاء الجنسية الأنثوية، فإن هذه الأعضاء الأنثوية، فيما يرى فرويد، لا تجسد خطر الإقصاء فحسب، بل خطر الموت نفسه، فالجنس الأنثوي - الأمومي بالتحديد يصـور بوصفه مانحًـا للحياة ومدمـرًا في آن واحد، ومن ثَمَّ فهـو غريب، أي صادم ومألوف معًا"[32].

إن الصور القادمة من أبي غريب والتقارير الواردة من جوانتانامو عن النساء اللاتي يعذبن الرجال بالجنس صادمة، ولكنها مألوفة لدينا من صور هوليوود عن الأنثى القاتلة التي تستدرج الرجال وتقودهم إلى حتفهم. وهي مألوفة كذلك بسبب الصور الإباحية للمرأة الجلادة السادية الماسوكية التي تمسك بسوط أو حزام، ونظيراتها في هوليوود: المرأة القطة وإليكترا وملائكة تشارلي، والمنتقمات النسويات الكاذبات اللاتي يستخدمن الجنس والعنف لاستدراج الرجال وقتلهم. وعلى الرغم من أن صورة البطلة النسوية الخارقة التي تأخذ ثأرها من الرجال الذين سيطروا عليها صورة جريئة نسبيًّا فإن صورة الشهوة الجنسية الأنثوية بوصفها فاعلة وقوية ومميتة مثل شهوة عنكبوت الأرملة السوداء جزء من مخيلتنا الثقافية منذ قرون - ولنذكر شخصيات أسطورية مثل ميدوزا وجوكاستا، أو شخصيات توراتية مثل سالومي ودليلة وجوديث.

في الخطاب الذي دار حول أبي غريب وجوانتانامو أشارت وسائل الإعلام إلى ما وصفته "بالمزيج السام"، ولكن يبدو أن ذلك المزيج ثلثاه جنس أنثوي وثلثه الأخير النسوية التي أطلقته مع منحى ديني زاد من غرابته أن الجنس الأنثوي يمكن أن يستخدم للتلويث والتدنيس؛ لأنه ينظر إليه بوصفه نجسًا، وليس داخل الإسلام المحافظ وحده (كما تصوره وسائل الإعلام الغربية)، بل داخل الجيش الأمريكي والمخيلة الثقافية الأمريكية عمومًا. ففي سياق التمثيلات الثقافية الشائعة من هوليوود حتى الإعلان التجاري، يمثل الجنس الأنثوي بصورة قبيحة، فهو مفزع وساحر في آن واحد، مثل صور أبي غريب، وهو كذلك كريه وصادم، ولكننا لا نستطيع أن نرفع عيوننا عنه.

تقول سوزان سونتاج في الوقت نفسه: إن الصور تجعلنا نشعر بالخجل، ومع ذلك بها سمة خالية من أثر أي خجل: "فالجنود يقفون للتصوير ويرفعون

إبهامهم قبل الفظائع التي يرتكبونها، ثم يرسلون الصور إلى أصدقائهم. إن أسرار حياتنا الخاصة التي كنتَ في السابق مستعدًّا لأن تفعل أي شيء لتخفيها، صرتَ الآن تتهافت على أن تُدعى إلى برنامج تليفزيوني لتكشفها. إن ما تدل عليه هذه الصور هو ثقافة اللاخجل، وتدل بالقدر نفسه على إعجاب سائد بالوحشية الفجة" [33]. وكما سنرى فإن هذه الفجاجة وانعدام الخجل مع المظهر بادي البراءة بل المرح الذي يبدو على الجنود الشباب الضالعين والضالعات في الاعتداءات، هو جزء لا يتجزأ من ثقافة تُعْلِي قدرَ السذاجة. من المفترض أن ألوان الاعتداء كافة قد ارتكبها الحراس الرجال في حق السجناء ذكورًا وإناثًا في أبي غريب وغيره من السجون الأمريكية، ولكن الصور التي استولت على عقولنا هي صور النساء الضالعات في اعتداءات جنسية. والاستثناء الوحيد هو صورة سجين أبي غريب المغطى رأسه والواقف فوق صندوق فاتحًا ذراعيه وموصلاً بأسلاك كهربائية، وهي صورة تستدعي صورة صلب المسيح. وخلافًا لهذا التخريج، ترى دانا كلاود أن "صورة العراقي المغطى رأسه وهو واقف فوق صندوق يمسك بأسلاك قيل له: إنه لو تركها سيصعق، تبدو محاكاة لصورة النساء المحجبات في أفغانستان" [34].

إن هذه "الصور هي نحن"، كما تؤكد سونتاج، ولكن ليس لأننا لا نخجل وتعجبنا الوحشية، بل لأن النساء، والطبيعة الجنسية الأنثوية بالتحديد تمثل على نحو ما الشيء الخسيس والخطير. إن ذلك الربط بين النساء والجنس والعنف هو ما يجعل هذه الصور انعكاسًا غريبًا لثقافتنا. إضافة إلى هذا، إذا كانت هذه الصور "هي نحن"، كما ترى سونتاج، فليس ذلك لمجرد أنها صور "الفتاة التي تعيش في المنزل المجاور" الضالعة في الاعتداءات، وليس كما تقول: لأن هؤلاء الشباب والشابات يتعرضون دائمًا للعنف والبورنوجرافيا السادية الماسوكية المنتشرة في الإنترنت، بل لأن هؤلاء الجنود الصغار جزء من

تاريخ له جذور عميقة في العنصرية والتمييز الجنسي يسبغ الجاذبية الجنسية والدناءة معًا على الأجساد الأنثوية والسوداء؟ والبنية. وبتعبير هازل كاربي:

يشبه الجنود الصغار في صور أبي غريب تلاميذ المدرسة الثانوية في أول رحلة لهم خارج الوطن، يتعمدون الابتسام وهم يعلنون لأهل البلد أنهم وصلوا، ويؤكدون لأنفسهم أنهم الأعلى، وأنهم يملكون حق السيادة. وفي أثناء ذلك يقولون "هاي" لأمهاتهم في الوطن. يمكن أن يكون هؤلاء سياحًا أمريكيين في أرض خيالية فيها أجساد أسبغت عليها جاذبية جنسية، فصارت وسيلة تعبير وتفعيل للرغبات العنصرية، التي لا يمكن تحقيقها إلا في مناطق الالتقاء بالآخر، ومن الخطأ تصديق هذه البراءة الظاهرة؛ لأن الغزاة اختلقوا صورة الشعوب التي يتوقعون ملاقاتها، وعززوا تلك الصورة مرة بعد مرة في نصوص شعبية شائعة[35].

وعلى الرغم من أن كاربي تخاطب ببصيرة ثاقبة العنصرية الموروثة في أفعال وفي صور أبي غريب، إلا أنها لا تقر بالتمييز الجنسي الذي يغذي دور النساء وصورهن في تلك الصور. وكما رأينا، فإن الصور النمطية للنساء بوصفهن خطيرات ومثيرات جنسيًّا بطبيعتهن، تؤثر في الأحداث، وتوجهها كما توجه تأويلنا لها. أما "البراءة الظاهرة لهؤلاء الجنود والجنديات الصغار، فمسألة معقدة بالقياس إلى معنى البراءة وقيمتها في الثقافة الأمريكية الحديثة، وهو موضوع سأعود إليه في الفصل الأخير.

المساواة في حق القتل "إنهن أشد فتكًا من الذكور"

تتضمن تقارير ضلوع النساء في الاعتداءات خلطًا كاشفًا بين خطاب التكتيك والأسلوب والسلاح وخطاب الغرائز والطبيعة الجنسية الأنثوية.

وينطوي هذا الخطاب على مفهوم كون جنس النساء سلاحًا فتاكًا بصورة خاصة؛ لأنه "طبيعي". ففي الخطاب الشعبي يمكن استخدام أجساد النساء ودم الحيض والجاذبية الجنسية الأنثوية تكتيكاتٍ حربيةً بسبب قوة ارتباطها بخطر الطبيعة أو قُلِ الطبيعة الأم، كيفما شئت. ويصلح جنس النساء، شأنه في ذلك شأن السم الطبيعي أو المادة المخدرة، سلاحًا ماضيًا؛ لأن مخيلتنا الثقافية تراه خطيرًا "بطبيعته"، ولكنه يصبح أشد خطرًا؛ لأننا نتصور إمكانية أن تستعمله النساء للسيطرة على الرجال، يمكن أن يتحول إلى فن للغواية يمكن للنساء به خداع الرجال وتخديرهم حتى يسيطرن عليهم، بل يدمرنهم - ولنذكر مرة أخرى صورة النساء القاتلات في هوليوود.

هذا المزج بين خطابي التكنولوجيا والطبيعة في تصوير النساء على أنهن سلاح يصل إلى مستوى أعلى في التقارير الإعلامية البريطانية والأمريكية عن التفجيريات الانتحاريات الفلسطينيات. يصف تقرير إخباري في صنداي تايمز اللندنية تكرار التفجيرات الانتحارية النسائية فيبدأ قائلاً: "إنهن مجهولات يرتدين الحجاب، ولكن عندما يخرجن ليقتلن ربما يتخفين بإرسال شعورهن على شكل ذيل حصان مع ابتسامة جميلة... كابوس إسرائيل الجديد: إن التفجيريات الانتحاريات أشد فتكًا من الانتحاريين"، ويواصل الصحفي فيصفهن "بالسلاح السري" الفلسطيني، ويقول: إن مدربيهن يصفونهن "بالقنابل الدقيقة البشرية الفلسطينية الجديدة"[36]. وكما ورد فإن أحد قادة الجهاد الإسلامي يشرح ذلك قائلاً: "اكتشفنا أن نساءنا يمكن أن يكنّ ميزة يمكن استغلالها... فقد صارت - أجساد النساء - أقوى أسلحتنا"[37]. وتوصف أجساد النساء في هذا التقرير "بالأسلحة السرية" و"الأسلحة القوية" و"القنابل الدقيقة البشرية" و"وسيلة قتال الآلة الحربية". مرة

أخرى، تمزج صورة القنبلة الدقيقة البشرية بين خطابي التكنولوجيا والطبيعة لإنتاج مـا تسميه التايمز "تفجيريات انتحاريات أشـد فتكًا من الذكور". إن هـذا التوتر الذي يحدث بين التكنولوجيا والطبيعـة، القنابل والأجساد، قابل للانفجار في ذاته. فتلك النساء التفجيريات الانتحاريات يجسدن هذا التوتر؛ لأنهن يعدن الجسد الأنثوي والأمومي إلى مجال السياسة فتبدو أجسادهن في حالة ازدواج غريب: الجسد والسلاح.

إن الاستشهاديـات، شأنهن في ذلك شأن النساء الضالعات في أبي غريب، يربكن الافتراضات الخاصة بالجنس أو النوع، بل يبرزن التداعيات القديمة بين النساء والموت. فصور شابات في التاسعة عشر والعشرين يعذبن آخرين أو يقتلن أنفسهن يذهلننـا بذلك التجاور بين الحياة والموت، والجمال والبشاعة. ولنقارن مـا تسميـه التايمـز "شعرهـن الذي علـى شكل ذيـل حصـان" و"ابتساماتهن الجميلة" بوصف سابرينا هارمن "ابتسامة فريق التشجيع النسائي" أو وصف لينـدي إنجلاند "الابتسامـة المرحة - الجريئة" و"قَصَّة الشعر المرحة"[38]. إذا كانـت صور تلـك الشابات الأمريكيـات تستحضر صور الفتيـات المحبات للمرح - "حبات قلوب أمريكا" أو "قائدات فرق التشجيع" - فإن صور الاستشهاديات الفلسطينيـات تصورهـن علـى نحو مأسـاوي لا فكاهي، ماسوكـي لا سادي، بجمـال حزين لا مـرح. فالشائـع أن الاستشهاديـات الفلسطينيـات يوصفن بالجمـال والطهر والفداء داخل المجتمعـات الفلسطينية، تطبع صورهن على لوحـات كبـيرة وأيقونـات صغيرة فيصـرن مثالاً يُتطلـع إليه. أمـا المحققات الأمريكيات فيصورن كمومسات أو عاهرات، وتصور الاستشهاديات كعذارى، مـرة أخرى نـرى الازدواجية القديمة: نسـاء يُصوَّرن كعـذارى أو كعاهرات، ولكنهن خطيرات في الأحوال كافة.

هـؤلاء القتلة النساء يتركن لدينا، كالنســاء المعتديات، سؤالاً ملحًا عن إمكانية المصالحة بـين مُثُل الشباب والأنوثة عندنا، أو الفتيات والنساء وهذه الوحشية. مع ذلك فإن حيرتنا وارتباكنا وسخطنا، كما يبدو في خطاب وسائل الإعـلام الشعبية هي أعراض "عودة المكبوتـات". فلقد كان هناك ربط بين النساء والجمال والقبح قرونًا، ففي سياق فلسفتنا وأدبنا وطبنا احتلت النساء مكانة العذراء والداعرة معًا. فقد صورن على أنهن يستخدمن الجنس سلاحًا للغوايـة، ويعد الأكثر فتكًا بسبـب ارتباطه بالطبيعة. فهنـاك دائمًا تصور ما لدينـا يجعـل "الشعر المعقوص على هيئة ذيـل الحصان" وقصَّـات الشعر والابتسامات من أبواب الغواية الخطيرة.

في كتابهـا "جيشـ الـورود .. داخل عالم التفجيريـات الفلسطينيات"، تخاطب باربرا صورة نمطيـة راسخة أو حقيقة بيولوجية لها انعكاساتها على حياتنا الوجدانية، فتنعي كون "أكثر جوانب عقيدة الموت غموضًا التي تغلغلت في المجتمـع الفلسطيني، وهي تخص الاستشهاديات تحديدًا، هي تلك النقلة التـي تقوم بها كل امرأة من حاملـة للحياة إلى آلة للقتل"[39]. وخطاب فيكتور عـن التحـول من "حاملة للحياة إلى آلة قتل" يردد ذلك الانتقال من الطبيعة إلى التكنولوجيا، وهو ما يجعل صور تلك النساء بهذا القدر من الغرابة، فهي لا تفهـم كيف تتحول حاملات الحياة إلى آلات قتل. مع ذلك فالربط بين الأم والموت يبـدو محوريًا لمخيلة ذكورية تكون فيها قوة حمل الحياة التي يتمتع بها النســاء هـي نفسها سبب خطورتهـن تلك الخطورة البالغـة، فضلاً عن شدة غموضهـن. ومعظم تلـك النساء، حسب وصف فيكتـور عالقات بين ثقافتين، ولا ينتمين لأيهما، وليس لديهن سوى خيارات قليلة لكسب التقدير والقبول.

وقد قيل: إن أعمال التفجيريات الانتحاريات قد جعلت العديد من رجال الديـن المسلمين يعلنون أن النساء يمكن أن ينلـن الشهادة ويدخلن الفردوس

كالرجـال تمامًا على الرغـم من معتقداتهم السابقة التـي تقول إن النساء لا يمكنهن نيل مرتبـة الشهادة(*). ولكن تدريب النساء في الجماعات المحافظة يستلـزم تخفيـف القيود على حريتهـن في الحركة، واتصالهـن بالرجال من خـارج العائلة. كمـا يعني تغيير القواعد الخاصة بمـا يرتدين وما يكشف عن أجسادهـن، التي ينبغـي ألا يراها الرجـال حتى عند موتهـن[40] (**) (***). فبعد أن فجرت هبة الدراغمة ذات التسعة عشر ربيعًا نفسها بإيعاز من حركة الجهـاد الإسلامـي في مايـو 2003م، قال أحـد رجال الدين المهمـين: إنها لم تحتـج إلى محرم في طريقها إلى الهجوم، وإنها يمكن أن تخلع حجابها؛ لأنها "ذاهبة إلى الموت في سبيل الله، وليس لعرض جمالها"[41]. إن القيود الدينية الذكوريـة المحافظة على تحـركات النساء تلين عندما يبـدأ القادة في إدراك القيمـة الإستراتيجيـة للنسـاء بوصفهن أسلحـة حربية. ففي صبـاح السابع والعشريـن من يناير من عـام 2002م، وقبل ساعات من تفجـير وفاء إدريس نفسهـا، وهـي أول انتحارية، تحدث ياسر عرفـات إلى النساء في مقر إقامته بـرام الله، وقال لهـن: "إن النساء والرجال سواء... أنـتن جيشي من الورود وسيسحق الدبابات الإسرائيلية[42](****).

ومثـل المجازات المستخدمة لوصف حارسـات السجن الأمريكيات، فإن صـورة "جيش الـورود النسائي الذي سيسحق الدبابـات يظهر فصلاً غريبًا بـين أجسـاد النسـاء الطبيعيـة المعروفـة، وتكنولوجيـا الحـرب - الدبابات

(*) ما تقوله المؤلفة هنا لا يستند إلى أي دليل من الإسلام، ولا يُظن أن مسلمًا يقول بهذا. والمفارقة الكبيرة أن الشهادة في الإسلام بدأت بامرأة هي سمية أم عمار بن ياسر. (المترجم)

(**)(***) منهجها في التأويل منهج النزع من السياق وسوء التأويل والقص واللصق. (المترجم)

(****) تسحب المؤلفة مفهوم الشهيد المقدس المسيحي على الإسلام، وهذا جانب قصَّرت فيه، فهي بذلك تخلص للتراث الذي تنتقده (تراث الاستعلاء والجهل والعنصرية). (المترجم).

الإسرائيلية - التي للأجساد القدرة على سحقها. وتقف النساء على الحدود الخطيرة بين الثقافي والبيولوجي، جيشًا من الورود. يصرن زهورًا جميلة ولكنها ذات أشواك، زهورًا مسلحة بالقنابل القادرة على سحق تكنولوجيا الحرب الحديثة، فهن يمثلن قوة الطبيعة الخطيرة ضد التكنولوجيا الحديثة. واتساقًا مع الصورة النمطية للأجساد الأنثوية في أغلب الثقافات الذكورية، تمثل أجساد النساء الطبيعة، في حين تربط أجساد الرجال بالثقافة: الرجال يعالجون الثقافة، في حين لا تعالج النساء إلا أجسادهن، وعندما يفعلن ذلك تكون الخطورة سمة فيهن. ويرتبط النساء بالجسد في تاريخ الفلسفة وكلاهما مستبعدان من المناقشات الدقيقة للحق والعدل أو السياسة[43]. فالأجساد، وهي مرتبطة تراثيًا بالنساء، ضد العقل والنظام والدولة. فلا عجب أن تثير ظاهرة استخدام النساء أجسادهن بوصفها أسلحة هذا الارتباط الغريب الذي يظهر ويختفي في آن واحد داخل الثقافة المعاصرة.

هل أجساد النساء خطيرة؟

تقول الفيلسوفة الإيطالية أدريانا كافاريرو: إن التكنولوجيا في الغرب صارت معيارًا للتمييز بين العنف المشروع المقبول والعنف غير المشروع والمروع. ويساعد استخدام التكنولوجيا الغربية، على المستويين الحرفي والمجازي، على إخفاء دور الأجساد في الحرب، فالأسلحة التكنولوجية المتطورة تسمح للجيوش بإحداث دمار شامل بنسبة خسائر بشرية ضئيلة في صفوفها، إذ يسمح لما يسمى "الضربات الجراحية" بالتصويب الدقيق لتقليل عدد المصابين من أفراد العدو والمدنيين على حد سواء – على الرغم من أن هذه الضربات، كما نعلم، كثيرًا ما تخطئ أهدافها أو توجه إلى أهداف مدنية. وتدعي كافاريرو أن:

الجسد في ذاته، أو الجسد وحده تحول إلى سلاح قاتل، يظهر بخلاف ذلك بوصفه غير منتظم على الإطلاق، ويمكن القول: إنه لا ولاء عنده وغير شرعي وخائن. وهذا... يتوقف على فضيحة الأسلحة القاتلة التي تتكون من أجساد مجردة غير تكنولوجية. فالحق أن أي حزام ناسف منزلي الصنع لا يستلزم تكنولوجيا. وكما تدَّعي الانتحارية ريم صلاح الرياشي، فإن جسدها هو السلاح، جسدها هو الذي ينفجر إلى ألف شظية قاتلة. وهي لا تَعُدُّ جسدها أداة تحمل السلاح وتستخدمه، مثل الجندي الذي يحمل بندقية أو سيفًا، بل تنظر إلى جسدها بوصفه السلاح. وهذا غريب تمامًا على التراث الغربي فيما يخص الحرب. وهو تحديدًا يربك نوعًا من الحرب تهدف لتكنولوجيا فيها إلى إبدال الدور التقليدي للأجساد المحاربة وإخفائه وتحييده.

وتختتم كافاريرو بقولها: إنه في العرف السياسي الغربي "لا يسمح إلا للتكنولوجيا بامتلاك الموقف الشرعي الصحيح فيما يخص السلاح"[44].

يشير تحليل كافاريرو إلى أن الجسد، ولا سيما الأنثوي، وبالأخص الأمومي، يختلف عن التكنولوجيا في كونه مفزعًا حين يتحول إلى سلاح. ويبين عمل كافاريرو أن المجاز الغربي "الجسد السياسي" كان دائمًا يستبعد الجسد الأنثوي الذي يرتبط "باللحم والعرضية والصيرورة"، بينما تسبغ المثالية على الجسد الذكوري "المبني على صورة مجردة من التناسب والتوازن الكامل والاستقرار الدائم". ولأن المحاربين من الذكور - عرفًا، تقول كافاريرو إن "الأجساد الأنثوية التي تؤدي عمل الأسلحة تجعل الربط القديم البغيض بين السياسة والحرب يبدو غريبًا على نحو استثنائي، وذلك ليس من منظور نسوي فقط، بل من منظور الفكر السياسي التقليدي بصفة خاصة"[45]. مع ذلك، فبالنظر إلى الارتباط التقليدي بين الأجساد والنساء،

والارتباط الآخر بين أجساد النساء (وربما أجساد الأمهات خاصة)، والخطر، فعلى خلاف كافاريرو، فإن الأثر الكريه للانتحاريات ليس شاذًا، بل إنه في الواقع، على نحو ما، ممثلٌ للخطر الأعظم المتخيل - الأمهات/النساء اللاتي يملكن السلطة على الحياة والموت.

إذا كان الأمر كما تقول كافاريرو "الأجساد المجردة، غير التكنولوجية، أو بالأحرى الطبيعية... تبدو غير شرعية وغير صائبة سياسيًا" عندما تصبح أسلحة حربية ضد الأسلحة التكنولوجية التي تخفي دور الجسد في الحرب، فإن أجساد الانتحاريات لا بد أن تستثير الخوف من "الأجساد الطبيعية" على الأقل داخل المخيلة الغربية. ونظرًا للارتباطات التاريخية الموثقة بين الجسد والطبيعة والنساء، فإن الخوف من الأجساد الطبيعية عادة ما يثير الخوف من الأجساد الأنثوية أو الأمومية. بل إن أجساد الانتحاريات تُظهر للعيان التوتر القائم بين الأجساد والتكنولوجيا في المخيلة الحديثة، أي أن هذه الأجساد لا تبقى داخل عالم الطبيعة، ولكن معناها السياسي ينفجر في مشهد السياسة الغربية. ولا يكون الفزع من هذه الأجساد لمجرد ارتباطها بالطبيعة فحسب - كما تقول كافاريرو - بل أيضًا لأن هذه الأجساد تنسف تلك الصورة النمطية؛ لأنها تحول الجسد والحياة نفسها إلى أفعال سياسية. وسأعود في فصول لاحقة إلى مناقشة عقدة دور الجسد واتجاهاتنا نحوه بالعنف نحو أنفسنا والآخرين.

ولأننا نَعُدُّ الحرب مجالاً ذكوريًا فإن اشتراك النساء في الحرب والعنف الوحشي سيبدو أمرًا غريبًا جدًا. ولكننا في الوقت نفسه نظل نتصور أجساد النساء خطيرة بطبيعتها (كما يبين تحليلي خطابَ الإعلام حول المحاربات). إن هذا الربط الكامن بين النساء والخطر هو ما يجعل تجنيد النساء، فيما

يصفه غسان حاج بثقافة الانتحاريين "شديدة الذكورية والتنافسية" أمرٌ شديدُ الوقع والصدمة[46]. إن الانتحاريات ودهشتنا وارتباكنا في مواجهة هذا العنف يبرز الأسطورة القديمة التي تدور حول الأخطار الأصيلة في جسد الأم/الأنثى، الخطر الألصق بموقعهن المتداخل بين الطبيعة والثقافة من ارتباطهن بالطبيعة.

هناك أسباب عملية لتجنيد النساء في مثل هذه الأنشطة. ويناقش الصحفي كريستوف رويتر، في تأريخه للتفجير الانتحاري، معدلات الانتحاريات العالية بين نمور التاميل في سريلانكا، ويقول: إنهن يمثلن ما يقارب 60 في المائة من القوات الانتحارية. وهو يعزو ارتفاع معدل اشتراك النساء إلى "التحرر الحديث للتاميليات"، وإلى "كونهن مُنحن الحقوق نفسها والواجبات العسكرية مثل الرجال" — إلى تحرير النساء - والفاعلية العملية للتفجيريات. وفي الوقت نفسه الذي يثير فيه نقطة تحرر النساء فإنه يبعدها عن النسوية الغربية: "من المشكوك فيه جدًّا أن يكون لهذا المعدل المرتفع لاشتراك النساء في مهام التفجير علاقة بالالتزام بأي صورة من صور النسوية الغربية. والأرجح أن حركة LTTE - حركة تحرير نمور التاميل - وقادتها تحتاج إلى "دم جديد"، فقد مات كثير من التاميليين الرجال أو هاجروا، والقليل الباقون مطلوبون لمهام قتالية ضد القوات الحكومية. إذ يعد الرجال أصلح للقتال؛ لأنهم قادرون على السير مسافاتٍ أطول حاملين أسلحة أثقل وزنًا، أما النساء فيسهل عليهن إخفاء القنابل تحت ملابسهن أكثر من الرجال، ويتظاهرن بأنهن حوامل مثلاً، وهذا تقسيم للعمل بناءً على الجنس. كما أن الحزام الناسف الذي يرتديه المهاجمون الانتحاريون، والذي أتقن قادة حركة تحرير نمور التاميل صنعه بمرور السنين، كان في الأصل مصممًا خصيصًا للجسم الأنثوي"[47].

هــذه الفقرة من كتاب رويتر عــن التفجيريات الانتحاريات توجه تحليل الطرق المعقدة والمتناقضــة التي يعمل بها الجسد الأنثوي، والأمومي تحديدًا، في المخيلة الغربية. أولاً من الجدير بالذكر أن رويتر يقدم تكهنات دونما مثال علــى أن النساء يسهل عليهــن إخفاء القنابل تحت ملابسهن أكثر من الرجال ويتظاهرن بأنهن حوامل. ودونما دليل على رأيه (وهو غريب في سياق عرضه المفصــل بعيــدًا عن هذه النقطــة)، يتخيل رويــتر الجسم المفترضـ أن يبدو حاملاً لجنين أكثر الأجسام الانتحارية فاعلية.

هــذه الصورة لأجساد الحوامل التي تتحول إلى أسلحة قاتلة، تستحضر شبــح القوة الخطــيرة الغامضة التي لجسم الأم على الحيــاة... والموت. فإذا ذكرنا ما يقوله رويتر من أن الحزام الناسف صمم أصلاً على الجسد الأنثوي، المجنــد بوصفــه "دمًا جديدًا"، فهل نبالــغ إذا استدعينا أنماطًا أخرى من الأحزمــة الأنثوية المرتبطة "بدم جديد" مثل الأحزمة الصحية. وإذا تذكرنا مجاز الدم، فهل نفترض أن مرونة أجساد النساء هي ما تجعلها أصلح في دور "مفجرات الجسد" كما تسميهن أدريانا كافاريرو؟ إن مناقشة رويتر للسيولة الأكــبر التــي تتمتع بها أجساد النساء، حيث يمكــن أن يتغير شكلها في الحمل مما يسمح باستخدام ملابس فضفاضة يمكن أن تخفي الأسلحة، تقدم دليلاً جديدًا على تصور السيولة في الجسد الأنثوي.

وفي سيــاق الثورة الجزائريــة ضد الاحتلال الفرنســي، يصف الطبيب النفسي فرانز فانون تلــك الطبيعة المتغيرة لأجساد النساء وملابسهن أيضًا، بأنها تصبح مفيدة لأعمال الحرب والعنف. ففي "رفع النقاب عن الجزائر" يحلــل فانون كيف تخلــع النساء الحجــاب وترتديه حتى يسهــل عليهن المرور



بالأسلحة من نقــاط التفتيش[48]. ويصف كيف يؤثر تغير ملابس الجزائريات في رؤيتهــن لأجسادهــن وحــركات عضلاتهــن، أو مــا يسميــه "منظومتهــن الجسدية". معنى ذلك أن الخبرة الحياتية لهؤلاء النساء، وإحساسهن بعملية التجسد يتغير بتغير ما يلبســن. ومثل عرض رويتر للتفجيريات الانتحاريات، يشــير تحليل فانــون أيضًا إلى وجود شــيء موروث في أجســاد النساء يجعلها طيعــة ومرنــة، وهو مــا يسميــه "غرائز" الجزائريــات، مع ما تنطــوي عليه التسمية من إشكالية.

إن هــدفي مــن استحضار وصــف فانون أجســادَ النســاء المسلحات مع وصــف رويــتر هو إظهــار أن أجساد النســاء توصف بأنها مرنــة ومتغيرة إلى درجــة تحســم أمــر استخدامها كأسلحــة. في أعلــى درجاتها تصــور النساء علــى أنهن حيوانات تشبه الحرباء، يستطعــن (غريزيًا) أن يغيرن أجسامهن بهدف التضليل، وبهدف إخفاء الخطر الكامن تحت ملابسهن. وهكذا يختزل الجســد كله في سوائل جسدية، أبرزها الدم، حتى إن سوائل الجسم هذه هي مــا يمثل الأجســاد الأنثوية نفسها. وكما بينت كافاريــرو وغيرهــا من فلاسفة النسويــة فــإن "الجسد المطرود مــن السياسة جسد أنثــوي" يصور على أنه سائــل وغير متسق وغير عقلاني[49]. ولكن، مــرة أخرى، هذه السيولة المتعلقة بأجســاد النساء تسبب لنــا القلق ليس لأنها مرتبطــة بالطبيعة، بل لأنها غير قابلــة للاحتــواء. فالسوائل توحي باللزوجــة والفوضى وغيــاب الشكل، وهي أشيــاء تغرق أي محاولة لاحتوائها داخل فئة محدودة مثل الطبيعة أو الثقافة. فالجســم الأنثــوي المصــور سائلاً يفيضــ من الطبيعــة على الثقافــة، وهذه الحالــة اللزجة هي مصدر القلق، وهي ما يجعلها تبدو خطيرة وغير ملائمة، فالأجســام السائلة لا تنتمي انتماءً حقيقيًا للطبيعة أو للثقافة، كما أن تحديها هذا التمييز هو الذي يجعلها غريبة.

النسوية الانتقائية

يدعـي رويتر أيضًا أن زيادة الفدائيـات - الانتحاريات بين نمور التاميل هي نتيجة تحرر التاميليات، وليس نتيجة إيمان بالنسوية الغربية. وربما يميز في ذلـك بين أشكال من النسوية خاصـة بالتاميليات وأخرى غربية. وعلى كل حـال فإن خلاصاته عن دور تحـرر المرأة والنسوية غـير واضحة.. فالنسوية فيمـا يبدو تحتل مكانًا غير محدد في عرضـه للتفجيريات الانتحاريات، حتى عندمـا تكون مسـاواة النساء - حقـوق الرجال نفسهـا وواجباتهم - في هذا العرض هي المسؤولة صراحة عن زيادة مشاركة النساء.

وكمـا رأينا، فإن ياسر عرفات يعمـد إلى استثارة خطاب مساواة المرأة ليشجـع النسـاء على الاشـتراك في العنف. ومثـل ما سمي بالمسـاواة في حق الاعتـداء الذي مارستـه جنديات في أبي غريب، فـإن الانتحاريات قد أشعلن جـدلاً نسويًّـا بين الفلسطينيـين حول مسألـة إمكانية أن "تقفـز النساء على الحواجز المجتمعيـة لتنضم إلى صفوف التفجيريـين الانتحاريين[50]" حسب كلام الصحفـي. وكما هو حـال المناظـرات النسوية التي أشعلتهـا صور أبي غريـب، فإن تكييـف خطاب المساواة بحيـث يبرر مشاركة النسـاء في العنف والحرب، ولا سيما في أشكاله الانتحارية، لا يشير فحسب إلى سيولة الخطاب بـل أيضًا إلى مشـكلات موروثة في خطاب المساواة كمـا يستخدمه النسويات والآباء المحافظون الذين يشنون الحروب.

إذا كانـت مجـازات النساء والطبيعـة الجنسية الأنثويـة التي تصورها مصـدر خطـر، وذلك المزج القاتل بـين الصنعة والطبيعة ليـس بجديد، فإن تكييف خطاب المساواة قـد اُستخدم قرونًا لتبرير العمل العسكري والاحتلال الاستعمـاري، ولا يزال يستخـدم من قِبل الحكومات الغربيـة عندما يلائمها

تبريـر إرسال "مقاتلـي الحرية" "لتحريـر" مجتمعات موصومـة بالتخلف بسبـب معاملتهـا للنسـاء. ويمكننا إلقـاء اللوم علـى النسوية بسبـب النساء المعتديـات في أبي غريب واستخدامهـا في الوقت نفسه لتبرير غزو أفغانستان لتحريـر النسـاء. تـدور تبريـرات الولايـات المتحدة في غـزو العـراق وغزو أفغانستـان خاصة حول ما سمته الباحثـة الأدبية جاياتري سبيفاك الخطاب الإمبريالي الغربي عن "إنقاذ النساء السمر من الرجال السمر"[51].

صار الاستخدام الانتقائي للنسوية والحرص على النساء أمرًا أساسًا في الخطابـات الإمبريالية. فعلى سبيل المثـال، في نهاية القرن التاسع عشر أنشأ اللورد كرومر، القنصل العام البريطاني في مصر، اتحاد الرجال لمعارضة حق الانتخـاب للنساء في إنجلترا، وفي الوقت نفسه كان يستخدم مقولات عن قهر النسـاء لتبرير احتلال مصـر[52]. وفي خمسينيات القـرن العشرين، كان قدر كبير من الخطاب المستخدم لتبرير الحكم الاستعماري الفرنسي في الجزائر منصبًّـا على محنـة المـرأة الجزائرية التـي كان الحجاب رمـزًا لقهرها[53]. وقـد رأينـا اهتمامًا مماثـلاً بالحجاب في وسائـل الإعلام الحديثـة، عندما استخـدم لتبرير العمل العسكـري في أفغانستان عندما صـار الرداء الكاسي "البـوركا" والحجـاب أبرز علامـات قهر النساء. امتـلأت وسائل الإعلام بالمقـالات التي تشير إلى الغزو الأمريكي كأنه تحرير "للأفغانيات عن طريق "نزع حجابهن". وتحدث الرئيس بوش عن تحرير "النساء المحجبات"[54]. وسأضيف المزيد عن الهوس "بنزع حجاب المسلمات في الفصل الآتي[55].

في أول خطـاب إذاعـي لها بعـد الحملة العسكريـة، استخدمت السيدة الأولى لـورا بوش الأفغانيات لتبرير الغزو بقولها: "بفضل مكاسبنا العسكرية الأخـيرة في جزء كبير من أفغانستان، لم تعد النسـاء سجينات في بيوتهن...

فالحرب على الإرهاب هي أيضًا حرب من أجل حقوق النساء وكرامتهن"[56].
وقد ردد الرئيس بوش هذا الموقف في خطاب حالة الاتحاد لعام 2002م: "آخر لقاء لنا في هذه الغرفة كانت أمهات أفغانستان وبناتها أسيرات في بيوتهن ممنوعات من العمل أو الذهاب إلى المدرسة، أما اليوم فالنساء في حرية". (لاحظ أن بوش يشير إلى أمهات أفغانستان وبناتها ليس فقط ليستميل الأسر، بل ليربط بين أفغانستان نفسها والنساء أو البنات)[57]. وتربط مقالة في سان فرانسيسكو كرونيكل بين أفغانستان نفسها والنساء: "تخرج النساء من الظلال، وكذلك ستخرج أفغانستان"[58].

الخلاصة: أن استيعاب خطاب حقوق النساء ومساواتهن باسم العنف - على أيدي المسيحيين المحافظين كما يمثلهم آل بوش، والمسلمين المحافظين كما يمثلهم شيوخ حركة الجهاد الإسلامي، الذين يدعمون الاستشهاديات - يدل على أن الكفاح من أجل حقوق النساء والمساواة كفاحٌ جدلي ومادي معًا. نفهم من ذلك، كما قال نسويات كثيرات: إن الاكتفاء بالحشد الجدلي للحقوق والمساواة فقط لا يمكن أن يفسر الاختلافات الاجتماعية التاريخية أو المادية التي تحكم، إن لم تهيمن على حياتنا، والأهم من ذلك، معنى تلك الحياة. وكما سنرى في الفصل الأخير، من اللازم للنساء أن يكن قادرات على إبداع معانٍ كثيرة لحياتهن خارج الأعراف الذكورية التي تواصل ربط النساء والحبس والموت، وإلا ستختزل حرية النساء في مجرد حريتهن في قتل أنفسهن.

الجميلة تروِّض الوحش

حين كنا مذهولين من صور الانتحاريات المراهقات والنساء المعتديات في أبي غريب، كانت جيسيكا لينتش أشد المحاربات المراهقات جذبًا لقلوب

الأمريكيين؛ فقصتها ليست قصة هجوم بل دفاع عن النفس ومعاناة ونجاة. في أول الأمر قدمت وسائل الإعلام لينتش في صورة «رامبو أنثوي في سن المراهقة» حاربت الأعداء فأطلقت النار حتى نفدت ذخيرتها، وعلى الرغم من إصابات الرصاص دخلت في معركة بالسكين قبل أن تمسك بها القوات العراقية. أما الآن فتغيرت قصتها إلى حد أننا نعرف الآن أن الأطباء العراقيين أنقذوا حياتها وعاملوها بعطف وليس كأسيرة حرب، بعد إصابتها بجروح من اصطدام سيارة همفي. فلم تطلق نارًا من بندقية، ولا طعنت أي عراقي، ولم تصبها أي جروح من طلقات نارية أو نالها اعتداء من قبل العراقيين.

وعلى الرغم من تغير الرواية، يُحتفى بجيسيكا كأنها بطلة؛ لأنها فيما يبدو تمثل خير الأنوثة الأمريكية، أيًّا كانت هذه الأنوثة الأمريكية. فقد تحولت إلى أحد اختبارات رورشاخ(*) يقيس مثُلنا المتعلقة بالأنوثة وقوة البنات. وهي "أميرة" و"سيدة في محنة"، وهي "رامبو أنثى" مراهقة تسقط بسلاحها أي رجل في طريقها، وهي الفتاة الريفية الساذجة التي نشأت في وادٍ صغير في فيرجينيا الغربية، وأصدقاؤها بالمراسلة مجموعة من أطفال الحضانة، وهي "ملكة اللطف"، و"الفتاة المسترجلة الفوضوية" التي تعلمت طرق الحياة في الغابة ومصارعة الحياة من أخيها وأبيها المتحيزين لجنسهما. وفوق كل شيء هي "فتاة قوية من سلالة أمريكية أصيلة" و"محاربة شقراء جميلة" عانت من أجلنا ولا تريد منا سوى أن نعترف بأنها "جندية أيضًا"[59].

يقول المؤرخ العسكري جون أ. لين "هناك نقلة غريبة؛ فإننا نريد خوض الحروب ولكننا لا نريد أن يموت أحد من الآخرين. وعلى ذلك فالجندية لينتش بطلة على الرغم من أنها لا تفعل الكثير، فقد عانت من أجلنا"[60].

* إشارة إلى الفوط الصحية النسائية التي تستعمل في فترة الدورة الشهرية واستعمال دم الحيض في عمليات الاستجواب. (المترجم).

بتعبير آخر، هي البطلة المثالية؛ لأنها امرأة تعاني، وهي مثال التضحية بالنفس والمعاناة الأنثوية، مثل مريم العذراء التي تعاني من أجلنا. فهي رمز ألمنا، وليس من قبيل المصادفة أن ترتبط هذه الصورة ارتباطًا وثيقًا بكونها امرأة. وبتحديد أكبر، فهي تُقدر وتُحترم؛ لأنها قضت ثمانية أيام في مستشفى عراقي؛ لأنها فيما يبدو فتاة بيضاء جميلة صغيرة بريئة، كالفتاة التي تعيش في البيت المجاور. أما شوشانا جونسون، وهي امرأة أمريكية سوداء أسرت في العملية نفسها، وقضت واحدًا وعشرين يومًا في سجون عديدة وتعرضت لسوء المعاملة، فإنها تبقى في الظل. إن رد جيسيكا على منقذيها من تحت أغطية السرير - "أنا جندية أمريكية أيضًا" عندما أخبروها أنهم جنود أمريكيون جاءوا لحمايتها وإعادتها إلى الوطن، هذا الرد يمثل الصورة العكسية للارتباك الذي حدث في أثناء عملية إنقاذ شوشانا جونسون، عندما لم يصدقها الجنود في أول الأمر أنها واحدة منهم، وأمروها بالنزول أرضًا مع الأسرى العراقيين.

لقد صارت جيسيكا لينتش، وشوشانا جونسون بدرجة أقل، جزءًا من الحملة الإعلامية العسكرية. فقد استعملت الصحافة والبنتاجون، سواء بسواء، قصة لينتش ليست فقط لضمان الدعم الشعبي للحزب، بل أيضًا لتحميس القوات على الأرض، فطبقًا لرواية ريك براج، كاتب سيرة لينتش، فإن شائعات أسر جيسيكا وتعذيبها جعلت الأمريكيين "راغبين في القتل" و"فخورين" بفعل ذلك (61). وحسب كلام أحد صحفي النيويورك تايمز: "عندما تورطت القوات الأمريكية في أول أيام الحرب، كانت - جيسيكا - بشيرًا بتحول عسكري كبير. فهي رامبو أنثى في التاسعة عشرة من عمرها، حاولت شق طريقها بالنار لتفلت من براثن الأعداء، وتقتل كل رجل وقف

في طريقها"[62]. وقد تبين أن هذه التقارير كاذبة، كما عادت مجازات الأسلحة والدروع البشرية والحروب الدعائية للظهور في الصحافة: فقد بدأ الصحفيون يصورون لينتش وعملية إنقاذها الدرامية "بالأسلحة" في "حرب" البنتاجون "الدعائية" حتى تبث ثقة الأمريكيين بعسكرييهم.

تقول المؤرخة ميلاني ماكليستر: إن الجندية لينتش استخدمتها وسائل الإعلام الإخبارية استخدامًا "ما كان قط" ليحدث لرجل، بوصفها ضحيةً وبطلة. فقد وصفت بالمقاتلة حتى الموت، وصورت على أنها شابة جميلة ومن ثَمَّ ضعيفة[63]. وتنبه ماكليستر إلى أن أوصاف شجاعتها نفسها تؤنثها. فمثلاً علق السيناتور بات روبرتس بقوله: "نحن نتحدث عن الجسارة" وهو مصطلح - spunk - لم يكن ليستخدم لوصف جندي ذكر. وتخلص ماكليستر إلى أن "قصص عملية إنقاذ لينتش صورتها ضمنًا أو صراحة مثل النهاية الكلاسيكية السعيدة لقصة أسْر كلاسيكية أمريكية. إذ لم تعطنا أسابيع الحرب الأولى صورًا كثيرة لعراقيين يرحبون بإنقاذهم على يد محررين أمريكيين كما توقعنا، فإن صورة إنقاذ امرأة أمريكية شقراء تكون ثاني أفضل شيء يؤمل"[64] كما تصفها بأنها كالسلاح الدفاعي بالنسبة لصدام والبنتاجون معًا.

وترى ريك براج أن لينتش ظلت حية لقيمتها "الدعائية" لصدام حسين: "كانت جندية أمريكية شقراء جميلة وستبدو لافتة في التليفزيون، لو بقي صدام في السلطة مدة كافية ليستخدمها كدعاية"[65]. وتدعي براج أن ميليشيا صدام حسين الفيدرالية استخدمت لينتش "درعًا بشريًا"، واستخدمت المستشفى الذي كانت لينتش محتجزة فيه مرفقًا آمنًا لعلمها أن "الأمريكيين لن يقصفوا مستشفى به جندية أمريكية ترقد بلا حيلة في فراشها... فقد كانت أكثر من مجرد أسيرة حرب، كانت درعًا بشريًا"[66].

ليست براج الوحيدة التي تصف استخدام النساء بأنهن أدوات دفاعية حربية، فالصحفي نيكولاس كريستوف أيضًا يصف النساء بالأسلحة الدفاعية، أو الدروع البشرية التي استخدمت إستراتيجيًّا في العراق فيقول: "في العالم الإسلامي تجعل قيم الفروسية أشد المقاتلين تعطشًا للدماء يترددون في قتل الجنديات أو نسفهن عند نقاط التفتيش. ولهذا السبب تحديدًا، طلبت من امرأة أن تجلس إلى جواري في المقعد الأمامي حين كنت أقود سيارتي في أحد الطرق السريعة الخطرة في العراق على أساس أن يتردد القناصة المرتبكون في إطلاق النار". وفي المقال نفسه وإضافة إلى استخدام النساء دروعًا بشرية، يفصل كريستوف الطرق التي تفيد فيها النساء في دول إسلامية كالعراق كجزء من الإستراتيجية العسكرية[67]. نرى هنا أنه إضافة إلى تصوير النساء على أنهن أسلحة حربية هجومية في حالات أبي غريب وجوانتانامو والاستشهاديات، فإنه يمكن تصويرهن بأنهن أسلحة حربية دفاعية لحماية الرجال. إذ يقال لنا: إن من يوصفون بأشد المقاتلين تعطشًا للدماء "سيرتبكون" لمجرد وجود النساء.

تطورت قصة لينتش من قصة رامبو مراهقة إلى قصة فتاة مجروحة عديمة الحيلة أنقذها العراقيون لأنها شقراء وجميلة. ويصنع أحد الصحفيين الموقف كالآتي: "شعر طبيب عراقي بالأسف من أجل جيسيكا، حتى إنه خاطر بحياته ليساعد على إنقاذها، وعلى الأرجح أن ذلك ما كان ليحدث لو كانت جندي مارينز أشعرَ سيئَ الرائحة"[68]. أو حسب كلام أخيها: "انظروا إلى ذلك الوجه، من يقاوم الوقوع في حب ذلك الوجه؟"[69] يمكننا القول: إن قصة جيسيكا لينتش صارت جزءًا مما تسميه راي تشو "متلازمة كنج كونج" حيث تروض الجميلة الوحش، وحيث يقع أشد الناس تعطشًا للدماء



في حب امرأة بيضاء مليحة الوجه"[70]. وكما تقول تشو: "ولأنها نفسها ضحية للقهر الذكوري... تصير المرأة البيضاء مفصلة قصة التقدم، بين العقل الذرائعي المستنير والهمجية" الملصقة بالعالم الثالث. "المرأة البيضاء هي ما "ينتجه" الرجل الأبيض وينجذب إليه الوحش"[71]. وبالنظر إلى مكانة البطولة التي تحظاها حاليًا، في زحام الوثائقيات التليفزيونية والكتب التي تتناولها، فإننا نرى أن "المتمردين المتوحشين الأعداء" وأطباءهم لم يكونوا وحدهم من وقعوا في حب المرأة البيضاء عديمة الحيلة، فقد تكالب الشعب الأمريكي على قصتها يلتهمها التهامًا بحلوها ومرها، كأنها مسكن لآلام جروح الحرب أو الذنب الاستعماري.

تربط ماكليستر مجازًا تاريخيًّا يشبه "متلازمة كنج كونج" بقصة إنقاذ لينتش، فتقول: إن الضجة الإعلامية حول إنقاذ لينتش جزء لا يتجزأ من حكايات عمرها مئات السنين عن أسر النساء وإنقاذهن، فالأسير في هذه القصص (فرد عادي بريء، غالبًا ما يكون امرأة) يجسد شعبًا يتهدده خطر خارجي. والأسيرة تواجه أخطارًا وتتمسك بإيمانها، وبذلك تصير رمزًا يمثل الهوية الوطنية الطاهرة ذاتها"[72]. وهذا وصف دقيق صحيح للدور الذي لعبته قصة إنقاذ لينتش في مخيلة الأمة. فقد تمثل الأمريكيون براءتها وصلابتها معًا، وهما الصفتان اللتان تبلورا وامتزجا بعد 11 سبتمبر، عندما تبنى الأمريكيون شخصية الضحية البريء، والمنتقم صاحب الحق في آن واحد (وسنعود لهذه التركيبة من البراءة وروح القتال في الفصل الرابع). تصف ماكليستر كيف تدور قصص الإنقاذ عبر القرون حول نساء بريئات طاهرات، أظهرن شجاعة أمام آسريهن الكفرة الهمجيين. وتخلص إلى أنه "في النهاية، تشير القصص إلى أن الله يحمي الأمة الفاضلة كما أنقذ بناته البريئات"[73]. فصفات البراءة والجرح الممزوجة بالجسارة والثبات،

وهــي الصفات التي ارتبطت بالشابة جيسيـكا لينتش صارت تجسيدًا لذهنية "الشجاعة في مواجهة الخطر" الأمريكية بعد 11/9. إضافة إلى ذلك، فهذه التركيبة الفاضلة من البراءة والشجاعة صارت تبريرًا للحرب نفسها - فهي - جيسيكا - تستحق القتال من أجلها. وكما توضح براج، ألهمت قصص لينتش الجنـود للمخاطرة بحياتهم. فقد ملكت قصة إنقاذ لينتش على الأمة خيالها وهــي تدخل حربًا جديـدة، وكما تقول ماكليستر كان ذلـك؛ لأن "الأمريكيين هُيِّئـوا لتوقع قصة إنقاذ - ليس فقط لأن رئيسنا قال لنا: إننا سننقذ العراق، وننقـذ أنفسنـا، بل لأن قرنـين من ثقافتنـا وأكثر جعلت من تحريـر الأسرى مجازًا يعبر عن الصلاح الأمريكي"(74).

أشد الأسلحة الحديثة تأثيرًا في الترسانة الغربية

سـواء كانت النساء فرادى أو ممثـلات عن كل الأمريكيات أو المسلمات، بطـلات أو كباش فداء، ضحايا أو معتديات مضطهدات أو نسويات منتقمات، فإنهـن دائمًا عنصـر مركزي في التركيبـات الجدلية التي تـدور حول العمل العسكـري الأخير في الشـرق الأوسط. ففـي كل ما لمست من حـالات بإيجاز في هـذا الفصل، صـورت النساء إما كأسلحة حربيـة دفاعية هجومية، وليس كغيرها من الأسلحة الحربية، بل بوصفها أشد الأسلحة خطرًا وأمضاها. وفي سياق هذا الخطاب يمكن للمرأة أن تكسر أشد الرجال ورعًا بسلاح الجنس؛ فشعرهـا المعقوص كذيـل الحصان، وابتسامتهـا الحلوة يمكـن أن تستخدم أسلحـةً فتاكـةً، وبمـا لديها مـن مفاتن في ضعفهـا ووجها المليـح، يمكنها أن تخضع أشد الأشرار تعطشًا للدماء وكسب قلب الصديق والعدو سواء بسواء.

تبلـور كلمات كاتب العمود الصحفي نيكولاس كريستوف خطاب النساء سلاحًـا فتقول: "كانت أول مـرة أرى الرجال العراقيين في حالة رعب تام من

القــوات الأمريكيــة البريطانية في البصــرة، عندما رأيت جمعًــا من الرجال شلتهـم الرهبة يحملقون في نموذج لأشـد الأسلحة الحديثة فتكًا في الترسانة الغربيــة. كان اسمها كلير، في يدها بندقيــة آلية، وفي خوذتها زهرة"[75]. لقد كان العــرف الشائــع أن تسمى القنابل والقاذفات بأسمــاء النساء، فالطائرة التــي ألقت القنبلة الذريــة التي أنهت الحرب العالميــة الثانية كانت على اسم القاذفــة السينمائيــة في هوليوود ريتا هيــوارث في أحــد أدوار الأنثى الفتاكة الشهــيرة "جيلــدا". والآن فــإن أشــد الأسلحة الحديثــة فتــكًا في الترسانة الغربيــة اسمهــا كلير. فقد اتضــح أن السلاح السري للحــرب الحديثة امرأة تمسك بندقية وزهرة. وهي تحتل مكانًا في مخيلتنا لا يختلف كثيرًا عن الأنثى الفتاكــة، التــي تضــع زهرة في شعرهــا ومسدسًــا في كيس نقودهــا وتستدرج الرجــال إلى حتفهم بسحرها. فهي نفسها زهرة قاتلة... وقد تكون جزءًا من جيش من الــورود. فلا عجب أن تستمر النساء في احتلال المكان الذي جعلناه لهن بجدلنا الفكري، ولكن في صور أكثر مباشرة وصراحة. وفي أشد الحالات مباشــرة وحرْفية تصــير النساء أسلحــة تنفجر فعلاً، تصبــح قنبلة الجمال المجازية قنبلة حقيقية.





2

هل الحرية الجنسية حرية كوكبية؟

إن خطاب تحرير "النساء المحجبات" ومناظرات الكونجرس الأمريكي حول خدمة النساء في الجيش، ثم الاعتداءات الجنسية في سجون أبي غريب وخليج جوانتانامو، ومسألة النوع والاختلاف الجنسي والطبيعة الجنسية كلها ستؤدي دورًا رئيسًا في بناء المفهوم الغربي "للحرية الكوكبية"[1]. وفي هذا الفصل، أطرح رؤيتي بأن الحرية الكوكبية تشهد عملية إعادة تعريف من زاوية الحرية الجنسية، التي تصور بوصفها حرية عرض الجسد الأنثوي، وارتداء أي ملابس، وحرية التسوق لشراء تلك الملابس. فقد اختزلت حرية النساء في الغرب في حرية الملبس (ولا سيما الملابس المكشوفة لعيون الآخرين) التي تحكمها قوى السوق الخاصة بالموضة والروح الاستهلاكية. وتستخدم هذه الرؤية لحرية النساء لتبرير العمل العسكري خارجه، ولتؤكد للغربيات تمتعهن بالحرية في أوطانهن. ويُخْفِي خطاب تحرير النساء خارج العالم الغربي قهرَ المرأة داخله، وفي الوقت نفسه يؤكد لنا أننا - الغربيات - نتمتع بالحرية. وأقوم في هذا الفصل بتحليل الأساليب التي يتبعها المتحدثون عن تحرير "النساء المحجبات" من "التقاليد المتخلفة"، وأبين أنها تحمي صور الحرية والتميز المرفوعة هنا في العالم الغربي.

كما أنني أُبَيِّن كيف أن هذه الأشكال من التحرر - هنا أو في الشرق الأوسط - تقترن ببنى وممارسات مقيِّدة. ففي الولايات المتحدة مثلاً

أنتجـت حركة تحويل الأمومة إلى مهنة معايير ضبـط تتبناها النساء لدرجة أن كثـيرات منهـن لا بـد لهـن أن يلجـأن إلى استخدام عقاقـير طبية - مثل الحبوب المنومة والبروزاك،(*) وتناول كمية كبيرة من الكافيين للوفاء بجدول مهماتهـن الضاغط. وفي هـذا السياق، ما معنى الكلام عـن حرية النساء أو إرادتهن الحرة؟ إذا اختزلت الحرية في حرية التسوق أو حرية إنجاب وتربية الجيـل الجديد من المستهلكين الجيدين، فهل يدهشنا أن يعاني نساء كثيرات الاكتئـابَ ومشاعرَ اللاجدوى واللاقيمـة؟(2).. وأختتم الفصل بتقديم رؤية بديلة للحرية تتجاوز السوق الحرة إلى حرية إبداع حيوات ذات معنى.

تصدير النسوية

في سياقـات وأوقـات تاريخيـة أخـرى (مثـل الاستعمـار الإنجليزي في مصـر والهند والاحتـلال الفرنسي للجزائـر والإصلاحيـين الجمهوريين في الإمبراطورية العثمانية) طرح علماء النسوية على نحو مقنع، ودللوا بقوة على أن النـوع والاختلاف الجنسي والطبيعة الجنسيـة عناصر جوهرية في تكوين الوطنيـة والإمبريالية. فقد اُسْتُخْدِمَ تحرير المرأة وحقوق النساء عبر القرون مبررًا للمهام الاستعمارية والإمبريالية التي تدعم مفاهيم الأمة والوطن الأم أو الوطنية. وقد ارتبطت هذه المهام كذلك بإسباغ مفهوم السواء على الشهوة الجنسيـة في مقابل الانحراف الجنسي المتعلق بأهـل المستعمرات من منظور المستعمريـن، أو المتعلـق بالمحتلين من منظور أهل المستعمـرات (وبخاصة في المشروعـات الاستعماريـة المرتبطة بالشـرق - فالغرب يـرى الشرق في كبت جنسي والشرق يرى الغرب في انحلال جنسي).

---

* هذا تفسير مفروض على النص منزوع من سياقه. (المترجم).

وقد تم تطوير مفاهيم الأمة والوطن وتوسيعها وتبريرها من خلال النوع، ومن بينها المجازات المرتبطة بالنوع مثل الوطن الأم والوطن الأب، أو المجازات التي تؤنث البلاد أو المناطق وتذكّرها، ومفاهيم أخرى مرتبطة بالنوع مثل مفاهيم المواطنة، أو مفهوم الجندي المواطن، وهو مفهوم ذكوري مع تأنيث أهل المستعمرات. ففي وسائل الإعلام الأمريكية يتم تصوير أفغانستان وبورما في أغلب الأحوال كأنثى، بوصفها دولاً تحتاج إلى التحرر أو ديمقراطياتٍ ناشئة تحتاج إلى الحماية[3]. وعلى سبيل المثال، رأينا في الفصل السابق، في خطاب حالة الاتحاد لعام 2002م إشارة الرئيس بوش إلى أمهات أفغانستان وبناتها، ليس من باب استدعاء روح الأسرة فحسب، بل أيضًا للربط بين الدولة نفسها والأنوثة.

لا يزال الخطاب الحديث في الولايات المتحدة الذي تصاغ من خلاله مفاهيم الأمة والوطنية والوطن، يدور حول "مسألة المرأة". وبالتحديد فإن قوة خطابات الحرية والديمقراطية والأمن تعتمد على استخدام النوع والاختلاف الجنسي والجاذبية الجنسية - ممثلة في ملبس النساء - في بناء غرب حر ديمقراطي آمن مقابل شرق أوسط إسلامي مزعزع ومستعبد ديني. وتواصل المناقشة الحالية المنطق المعاكس للخطابات الإمبريالية التي تضع "الغرب" مقابل "الشرق"، "المتحضر" مقابل "الهمجي"، "التخلف" مقابل "التقدم"، وهي تقيس هذه الصفات من زاوية النساء والجنس. وعلى سبيل المثال، في خطاب ذِكرى 11/9 من عام 2006م، قال الرئيس بوش إننا نخوض حربًا ضد إمبراطورية إسلامية متطرفة، النساء فيها سجينات في بيوتهن"، وإن هذه الحرب "كفاح من أجل الحضارة ضد المتطرفين الإسلاميين "الأشرار".

إن اهتمـام الولايـات المتحدة بتحرير النسـاء خارجها من تقاليد دينية قاهـرة تَعُدُّهـا متخلفة، يعمل على التأكيد لنا على حريـة النساء الجنسية في الغـرب من ناحيـة، وعلى شرعية وضـع القيود علـى الإرادة الجنسية للنساء مـن ناحيـة أخرى. بمعنى أن التركيـز على "الحرية" في أماكـن أخرى فيما يتعلـق بالنسـاء والشهوة الجنسيـة أضعف مـن أن يحجب قلقًـا بشأن حرية النسـاء الجنسيـة في الولايـات المتحدة. فالجـدل الدائر حاليًا حـول إعطاء مصـل فيروس البابيلومـا البشـري (HPV) للشابات هو مثـال كاشف لعمل القـوى المحافظـة هنا للحد من حريـة النساء. فالمحـاولات الطبية تشير إلى أن المصل فعال في منع هـذا المرض المتفشي الذي ينتشر بالاتصال الجنسي، وسرطـان الرحم الذي غالبًا ما ينجم عنـه[4]. يعارض المسيحيون المحافظون إعطـاء المصل للفتيات؛ لأنهم يعتقدون أنه سيشجع على ممارسة الجنس قبل الزواج، وكأن الشابات الصغيرات سمعن بهذا الفيروس فضلاً عن امتناعهن عن الجنس خشية الإصابة به.

هـل المحافظـون المسيحيـون أقـل اهتمامًا بحيـاة البنـات والنساء من حرصهـم علـى إبقاء النساء رهينـات للأدوار المنزلية؟ إنهـم بتضييق فرص الحصول على موانع الحمل وإجراء عمليات الإجهاض والتطعيم ضد الأمراض التـي تنقل بالجنسـ، يقيدون حرية النساء الجنسية مـن أساسها. تقول كاثا بوليت: إن "المسيحيين اليمينيين مستمرون في إظهار نظرتهم المحتقرة للنساء بوصفهـن أطفالاً على المستوى المعنوي، ومن ثَمَّ فهـن في حاجة إلى السيطرة عليهن جنسيًا بالخوف. لهذا لا يستجيب معارضو حرية الاختيار إلى مناصري حريـة الاختيار في دعوتهم للانضمام إليهم في جهود خفض معدل الإجهاض عـن طريق إتاحـة موانع الحمل على نطـاق أوسع، فهم يريـدون تقليل فرص الحصول عليها. ويتجاوز اهتمامهم الحقيقي مسألة حماية الأجنة - فأساسه

ربـط الجنس بالإنجـاب لتقييد النساء في أماكنهـن"[5]. الجدير بالذكر إذن أن الناسـ على طرفي هذه القضية الخلافية قد اتفقـا على إدانة القيود على النسـاء في الدول الإسلامية، ونشر القيم الأمريكية الخاصة بتحرير النساء، دون أن يفكـروا بعمـق في وجوه سلب النساء حرياتهـن فعلاً في الوطن. ولا بد أن نذكـر مرة أخرى اللورد كرومر الذي كان يحارب ضد حصول النساء على حـق الانتخاب في وطنه كان يـبرر احتلال إنجلترا مصـرَ باستخدام خطاب تحريـر النساء. إن هذا الاستخـدام الانتقائي للنسوية كلما يرجى تبرير عمل عسكري، يخلق وهمًا عن مجتمع اهتمامه الأول النساء وحقوق النساء.

إضافـة إلى ذلـك، فإن ربط غيـاب الديمقراطية في الـدول الإسلامية الدينيـة التي تفرض قيودًا على النسـاء يضفي السواء على المسيحية ويجعلها تخفـي حصارهـا للنساء والشهوة الجنسيـة. بتعبير آخر، فـإن تركيزنا على التقاليد الإسلامية المحافظة عندما ترتبط بالسياسات، وبالتحديد السياسات تجاه النـوع والاختلاف الجنسي والشهوة الجنسية، يعمـل على إسقاط فكرة تخلف التقاليد الدينية على الخارج في مقابل تقليد ديني مغاير، أي المسيحية التي تختفي عـن النظر في أثناء هذه العملية. فإذا كانت الأصولية الإسلامية ترتبـط بالعنف والقهـر، تصبح الأصوليـة المسيحية كالهواء الـذي نتنفسه، والخلفية المألوفـة للعلاقات الاجتماعية والسياسيـة السوية، وبالتحديد فيما يخصـ دور النساء والعلاقات الجنسية، فعنفها نقي وخيِّر بينما العنف الآخر فاسد وشرير.

هناك كتابات كثيرة عن دور النساء والنوع والشهوة الجنسية في الغزوات الإمبرياليـة والاستعمارية في الشـرق، وعن دور النوع في بناء الأمم من خلال هـذه الغزوات. فمـن مقال جاياتري سبيفـاك الأصيل "هـل يستطيع الأدنى

أن يتكلـم؟" (الـذي تحلل فيه الطرق التي تُتبع لإسـكات النساء الهنديات في الخطـاب الاستعمـاري عن الهند الـذي يعتمد على فكـرة أن الرجال البيض ينقـذون النساء السمـراوات من الرجـال السمر) حتـى المناقشات الحديثة لكيفيـة استخدام هذا الخطـاب نفسه من قبل الولايـات المتحدة لتبرير غزو أفغانستـان لإنقاذ الأفغانيـات من حركة طالبان، يبـين الباحثون في النسوية أن مصالـح النسـاء وضعـت في قلب مـا يسمى رسـالات نشـر الديمقراطية والحضـارة[6]. وتقـدم بارثـا تشاترجـي تحليلاً نموذجيًّـا لكيفيـة استخدام البريطانيـين حقـوقَ النسـاء في الهنـد لتقويض سلطـة الرجـال، سعيًا إلى السيطرة على المستعمرات[7]. وقد بيَّن الباحثون في النسوية أيضًا الطرق التي تتبعهـا الحركات المحافظة والإصلاحيـة على حد سواء في الشرق الأوسط في التعامـل مع الخطـاب العكسي القائل بالشرق في مواجهـة الغرب الذي يركز علـى النسـاء ومكانهن في الفضاءيـن المنزلي والعام، وعلـى وجه الخصوص ملابسهـن كما يتبلـور ذلك في المناظرات حـول التحجب. تقـول ليلى أحمد، مثلاً، إنه منـذ بداية القرن العشرين صار الحجـاب تدريجيًّا رمزًا للمقاومة والتقاليد الإسلامية في وجه حرص أوروبي على نزع حجاب المسلمات.

حق النساء في كشف أذرعهن

لا يـزال الحجاب (مع البوركا وأشكال أخـرى من الشادور) رمزًا مثيرًا للجدل داخل الخطابات الإمبريالية الغربية وداخل خطابات مقاومة التغريب. وممـا يذكّـر بالاحتـلال الغربـي للجزائـر في خمسينيـات القـرن العشرين تركيـز الغـزو الأمريكي لأفغانستان علـى محنة الأفغانيـات، حيث ينظر إلى الحجـاب والبـوركا بوصفهمـا تجسيدًا للقهـر. وقد امتدحت مقـالات كثيرة الحملـة العسكرية "لرفع الحجاب" عن الأفغانيـات، فيتحدث الرئيس بوش

عن مساعـدة "النساء المحجبات". وتبدو المحـاولات الحالية لإعادة حجاب النساء في العراق ردًّ فعلٍ ضد الاحتلال الأمريكي، حيث صار التغريب مرتبطًا بالحريـة الجنسية للنساء، كما تدلل ملابسهن على هذا، وكذلك قدر المستور أو المكشوف من أجسادهن. وقد صار الحجاب رمزًا لقوى الاستعمار الغربي، كما كان الحـال في القرنين التاسع عشر والعشرين، أما حصار حركة النساء وملابسهن فقد تحول إلى رمز للقيم "التراثية" أو "الأصيلة" ضد التحديث والدمقرطـة والتغريـب، الذي تجسده الحريـة الجنسية للنســاء. كذلك فإن الربـط بين الغرب والحرية الجنسية للنساء له مـا يوازيه في مفاهيم التحرر والحرية الغربيــة التي تدور حول تحرير "النساء المحجبات"، اللاتي يُعتبرن مقهورات بسبب إجبارهن على الحياة تحت الحجاب.

في الخطابـات الغربيــة يعد كشف النســاء أجسادَهــن علامة حريتهن الجنسيــة؛ فحرية النساء تختزل في الحريــة الجنسية التي تختزل بدورها في حرية كشف أجسادهن علنًا. وسواء كان حق النساء في كشف أذرعهن لا يعدو أثره أن يجعلهن أسهل منالاً للرجال، أو يسمح لهن بالاحتفاء بأجسادهن، فإن إرادتهن محاصرة بقوى اجتماعية تضبط كما تحرر. فالمرأة "العصرية" هي موضوع السوق الحرة وحريتهـا حرية تسوق. ومن الجدير بالذكر أن الرئيس بوشـ قـدم عبارة "النساء المحجبـات" - يوازي تعبير النســاء الملونات - في سيــاق حرية التسوق. ففــي خطاب أمام وزارة الخارجيــة بُعيد الحادي عشر من سبتمبر 2001م، حكى بوشـ "قصصًا عن مسيحيات ويهوديات يساعدن النســاء الأمريكيات العربيات المحجبـات على الذهاب للتسوق؛ لأنهن يخشين تــرك بيوتهن وحدهن". وفي مؤتمر صحفي بعد أسبوع من ذلك، أثار موضوع الوحــدة الدينيــة لأمريكا التي تتجسد في ذهاب النســاء معًا للتسوق: في مدن عديـدة عندما علمت النساء المسيحيات واليهوديات أن المسلمات، المحجبات،

خائفات من ترك بيوتهن وحدهن... فذهبن للتسوق معهن... وهو عمل يُظهر للعالم الطبيعة الحقيقية لأمريكا" ، مما يوحى إلى أن الطبيعة الحقيقية لأمريكا هي حرية النساء، من كل الأديان، في التسوق[10] .

حتى لو كان لدى المرأة بطاقة ائتمان بلاتينية بأقصى حد ائتماني، فإن حريتها في التسوق تظل خاضعة لأعراف تخص الملابس، يحكمها العمر والطبقة الاجتماعية والعرق والقدرة والمهنة، وغيرها. فلا يمكن أن تظهر لورا بوش أو كوندوليزا رايس وهي ترتدي قميصًا يكشف بطنها، أو وهي تضع حلقة في صرتها، أو وهي ترتدي بنطالاً ضيقًا (جينز) يصف الجسد. أو ترى جورج دبليو بوش وهو يرتدي سراويله ذات أرجل واسعة ووسط منخفض يظهر من تحته سراويله الداخلي. وليس النساء وحدهن هن المستهلك المستهدف للملابس فقط، بل إنهن يعرِّفن بها، فربما لا تصنع الملابسُ الرجلَ، لكنها بالتأكيد تصنع المرأةَ. فمثلاً، إنك لا تجد مقالات تذكر خزانة ملابس ألبرتو جونزاليس، ولو ذكرت أنه أول نائب عام من أصول لاتينية (ربما كان دوره في إيجاد ثغرات في بنود معاهدة جينيف التي تخص التعذيب هو ما صرف الانتباه عن ملابسه)، ولكن إحدى المقالات في صحيفة نيويورك تايمز عن ترقية فرانسيس فراجوس تاونزند إلى منصب مستشارة الأمن القومي بها تعليق يقول: إنها "صارت نموذجًا للأناقة بشعرها المصفف بعناية، وحللها راقية التفصيل، وسلوكها العام الهادئ"[11]. فإن وظيفتها الجديدة تعني لباسًا جديدًا، وحتى شخصيتها الجديدة موصوفة باصطلاحات الملابس - وهي ملابس في هذه الحالة توحي بحراك طبقي صاعد. وعندما ارتدت وزيرة الخارجية كوندوليزا رايس حذاءً أسود برقبة، تهافتت الصحف في الحديث عن "الحذاء الأسود الجلدي ذي الرقبة والكعب العالي الدقيق الذي يوحي



بمظهـر المرأة المهيمنة الداهية كما في فيلـم "ماتريكس""[12]. وحتى الكاتبة روبـن جيفهان من هيئة تحرير صحيفـة واشنطون بوست، لم تستطع مقاومة تخيل رايس في صورة المرأة المهيمنة؛ لأنها كانت ترتدي ملابس سوداء وحذاء أسود ذا رقبة: "ينطلق معطف رايس وحذاؤها ذو الرقبة بمعاني الجنس والقوة - ويـا له من مزيج غير مستقر! وهـو في الدوائر السياسية نادرًا ما يؤدي إلى أي شـيء سوى الفضيحة. فعندما أنظر إلى صـورة رايس في مدينة فيسبادن - في ألمانيا -، يبحث العقل عن طرق تضع هذه الصورة كلها في سياق. فيذهب العقل إلى القصصـ وإلى الكاريكاتير، ويذهب إلى أحلام اليقظة الضبابية، إلى المرأة المهيمنة! وكأن الجنس والقوة لا يجتمعان إلا في الخيال. فإذا جمعت بينهما امرأة في عالم الواقع، تأتي الصورة النمطية العنيدة وتحول قوتها إلى شـكل هو جنس خالصـ"[13]. وعلى الرغم من أن جيفهـان تعلق على اختزال مزيـج الجنسـ والقوة في القـوة الجنسية، فإنها لا تعلق علـى ربط النساء في المقـام الأول بالجنسـ. وإن هذا التركيز على ملابسـ النساء (وليس ملابس الرجـال) لا يدلل فقط على أحد وجوه تعريـف النساء بأجسادهن وجنسهن، بل يعرّف دورهن باختيار الملابس التي يرتدينها.

حرية التسوق

الملابس علامات دالة على الطبقة (والعرق والنوع والجاذبية الجنسية) في الثقافـات المختلفـة. ولكـن الملابس الغربيـة ترتبط فوق ذلـك بالتحديث والحضـارة. فمثلاً، عند مناقشـة حملات خلع الحجـاب في القرن العشرين ثم العـودة إليه في إيران، تخلص عفصانة نجمابـادي إلى أن "الأهمية التي كانـت تعزى إلى قواعـد لباس النسـاء ذات دلالة كبـيرة؛ إذ تشير المذكرات الحكوميـة الرسمية لثلاثينيات القرن العشريـن إلى قواعد اللباس الجديدة

بعبارة "لباس التجددي نسوان" (بمعنى ملابس الحداثة للنساء) كما كانت قضايا حقوق النساء تناقش من زاوية "ملابس الحداثة" و"ملابس الحضارة" المرتبطة بالتغريب و"المفاهيم الغربية للحرية"[14]. وعلى العكس من ذلك، فإن المفاهيم الغربية للحرية ترتبط أساسًا بالنساء، وبالتحديد بحرية النساء في كشف أجسادهن، وحقهن في التسوق لشراء الملابس وأدوات الزينة. وكما رأينا في التغطية الإعلامية لسقوط طالبان في أفغانستان، فإن حرية النساء تصبح حرية اختيار ما ترتدي، وتمارس المرأة المتحررة حريتها في الاختيار بالتسوق، فحريتها في التسوق تعدل حريتها في التصويت.

وعلى سبيل المثال، تحوي مجلة التايم مقالة مصورة بعنوان "كابول بعد رفع حجابها" وتبدأ كالآتي: "تمشي امرأة في زيّ البوركا التقليدي بين نواحي كابول الحضرية المخربة، بالقرب من السوق الرئيسة. فقد رُدت، بسقوط المدينة، إلى الأفغانيات حرياتهن التي حُرِمْنَ منها تحت حكم طالبان - والآن بأيديهن اختيار طريقهن"[15]. وتواصل المقالة المصورة عرض نساء يرتدين البوركا، ويشترين البوركا، وكلها على صورة واحدة، يشترين أدوات الزينة والعناية بالشعر، ويشتري الرجال بطاقات معايدة تصور نساءً وقد جذبتهن دمية ترقص رقصة الهولا، وكانت نصف الصور للقاءات نسوية ولنساء في مستشفى للولادة، والنصف الآخر صور تسوق، مما يوحي إلى أن تحرر الأفغانيات يعني حرية التسوق. وفي تحليل قوي للأوجه التي استُغلت بها هذه الصور لتبرير الغزو الأمريكي، تخلص دانا كلاود إلى أن المقالة المصورة "كابول بعد رفع حجابها" تتأرجح بين تصوير نساء بزي البوركا ونساء "سافرات" (بعد رفع حجابهن)، نساء بالزيّ التقليدي ونسويات وامرأة منسقة أخبار للإيحاء البصري بأن النساء تحررن على يد القوات

الأمريكية. ومن خلال تجاور الصور، توحي هذه المقالة المصورة بأن التحرر والديمقراطية والحداثة تعرف من زاوية حرية التسوق[16].

تقول نائبة رئيس جمعية "رسالة النساء الأفغانيات" سونالي كولهاتكار إنه "في حين تقدم أوبرا وينفري قصصًا مؤثرة عن أفغانيات استطعن أخيرًا أن يرتدين الكعب العالي والأثواب المكشوفة، يتعرض النساء الأفغانيات للتهميش على المستوى السياسي ويوعدن بتطبيق المزيد من قوانين الشريعة -الإسلامية-"[17]. وكما تقول كولهتكار وغيرها من النسويات بمن فيهن الجمعية الثورية لنساء أفغانستان، فإن حرية اللباس والحق في التسوق بالنسبة للأفغانيات تأتي على حساب حريات أخرى، وتجلب معها قيودًا ضابطة من نوع مختلف[18]. ومن الجدير بالذكر أن كولهتكار تنتقد كذلك زعيمة حركة "الأغلبية النسوية"؛ لأنها تقصر اهتمامها على مسألة ختان الإناث في أفغانستان (وهي عادة ليس لها وجود في الواقع)، ومن ثَمَّ توحي إلى أن "قهر -الأفغانيات- مصدره أنهن عاجزات عن التمتع بلحظة الذروة -في العلاقة الجنسية-"[19]. وتخلط زعيمة الأغلبية نفسها فيما يبدو بين حرية النساء والحرية الجنسية. لكن من الأمور الدالة أن حريتها الجنسية لا تختزل في الحق في كشف الذراع أمام الناس، بل تتضمن الإشباع الجنسي واللذة، وهذا يوحي إلى الإرادة الجنسية وليس التشيؤ الجنسي.

قدمت عالمة الإنثروبولوجيا ليلى أبو لغد توثيقًا للأوجه التي يعكس بها خطاب تحرير المرأة المسلمة الحالي الخطابات السابقة الاستعمارية والتبشيرية التي لم تكن تستخدم لتبرير المشروعات الاستعمارية فحسب، بل إنها أدت كذلك إلى ظهور ممارسات منزلية وتربوية وسياسات محررة ومقيدة معًا"[20]. فهي تبين كيف صارت النساء والنوع رموزًا خلافية للحداثة

والتغريـب والديمقراطية. كما تصف ليلى أبو لغد أوجهًا لمسألة النساء والنوع تـدل على أن ما يسمى "أشـكال اللباس والزواج والتنظيـم المنزلي الغربية" تجلـب معها أنظمة ضبط تقيد الحياة اليوميـة للنساء[21]. ففي إيران وتركيا، مثلاً، اقتضـى خلع الحجاب ودخول الفضاءات العامـة أن تجد النساء طرقًا جديـدة لظهور أجسادهن بحيث تحفظ لها الانضبـاط والعفة والاحتشام[22]. وحسب كلام ليلى أبو لغد: "تحاول البدويات الشابات في مصر مقاومة الكبار في العائلـة ومقاومة أشكال الهيمنة القائمـة على صلة الدم التي يمثلونها عن طريق اعتناق جوانب من الجاذبية الجنسية المسلعنة - بشراء أدوات التجميل والأثواب الفضفاضة - التي تحمل معها أشكالاً جديدة من السيطرة والجدية معًـا"[23]. فيصبحن رهينـات معاييرَ جديـدة للجمال والأنوثـة. ففي تقارير حديثـة، نجد أنـه حتى من يسمـين بجيش فتيـات الاحتياط مـن الإيرانيات المغتربـات يوصفن من زاويـة لباسهن - "أغطية رأس ذات لون كاكي، وزيّ ميـدان بسراويـل وأحذية برقبة". وحسب خاتمة إحـدى المقالات، فإن هؤلاء الفتيات فيما يبدو يقاتلن للحصول على حق وضع صبغة الشفاه[24]. مرة أخرى ترتبـط الحرية بالحريـة الجنسية التـي لا تختزل الحريـة في السوق الحرة فحسب، بل تسلعن أجسـاد النساء وجاذبيتهن الجنسية، وتجعلهن متوافرات في شكل بطاقات معايدة تباع الآن في كابول، وصور مألوفة لنساء شبه عاريات من هوليوود وبوليوود.

إذا كان تحريـر "النساء المحجبات" مـن "التقاليد المتخلفة" سيجلب عليهـن أشكالاً جديدة مـن القيود وسلعنة الجاذبية الجنسيـة، فلا بد لنا أن نسـأل عن وظيفة هذا الخطاب الذي يعتمد علـى تثبيت ارتباط صور الحرية والتميـز بالنسـاء الغربيات. ونسأل كيـف تساعد صور النسـاء المقهورات في الخـارج علـى طمأنـة الغربيات علـى أنهن يملكـن حريتهن؟ بـل كيف تسهم



هـذه الصور في بناء المفاهيـم الغربية عن حرية النساء علـى أساس الحرية الجنسيـة، وهـي مفاهيم تعيد توريـط النساء في شبكة قيود مـن اقتصادات النـوع والجاذبية الجنسية؟ وبالتأكيد فإن الصور الآتية من بلاد أخرى تظهر فيها النساء في ستر كامل، ومرهونات بالفضاء المنزلي ومحرومات من حرية التعبـير، تجعل النساء في الغرب سعيدات بالحياة في مجتمع يبدو عليه تقدير حرية النساء. إن هذه الصور بالتأكيد أقرب إلى إبراز القيمة المبذولة لحرية النساء في الغرب. بل إنها تعد مذكرات لزمن يبدو الآن بعيدًا في أغوار الماضي لم تكـن حرية النساء فيه ذات قيمـة، عندما كانت النساء محرومات من حق التصويـت أو شغل المناصب العامة، عندما كانـت النساء مرهونات بالفضاء المنزلي، وكـن يعتبرن من أملاك آبائهن أو أزواجهـن. لكن ذلك الزمن ليس بعيـدًا إلى هذا الحـد (بضعة عقود) فقـد كانت القوانـين المدونة في ولايات كثـيرة لا تعامل النساء بوصفهن أشخاصًا وتفرض عليهن قواعد للباس تطبق في كل المدارس العامة، وكان النساء (ولا يزلن) ممنوعات من بعض الوظائف والألعاب الرياضية والمناصب العامة. وإن تصوير المسلمات على أنهن ضحايا تقاليد "متخلفة ليساعد على إرساء فكرة أن قهر النساء هو شيء من الماضي بالنسبـة إلى الغرب، ويستر أوجه التمييز ضـد النساء الذي لا يزال قائمًا في الولايات المتحدة، وغيرها مما تسمى الثقافات الغربية".

إن استخـدام إدارة بوش خطاب "جلب الديمقراطيـة" إلى "مناطق كاملة من العالم" تحترق سخطًا وطغيانًا، وجلب الحرية "للنساء المحجبات"، هذا الاستخدام يواصل تراثًا استعماريًّا يعامل أهل الحضارات الأخرى كأنهم "أسـلاف معاصرون" لا بد من تحديثهـم بالتكنولوجيات والأيديولوجيات الغربيـة - ومن ثَـمَّ فهذا يبرر الاحتلال والحرب[25]. قـام عديد من الباحثين

في مجال دراسات الشرق الأوسط بمناقشة الأوجه التي تسقط بها مفاهيم الحديث والحداثة مع مفاهيم المتحضر والحضارة، وافتراض التخلف والهمجية في الشرق بافتراض أن الغرب قد تجاوزهما[26]. واقتبس من كلمات أبولغد: "أنتجت مفاهيم الحداثة وأعيد إنتاجها من خلال مقابلتها بغير الحديث في ثنائيات متناقضة تتراوح بين الحديث - البدائي في الفلسفة وعلم الإنسان، والحديث - التقليدي في النظرية الاجتماعية الغربية ونظرية التحديث، فضلاً عن ثنائية الغرب - اللاغرب التي تنطوي عليها أغلب هذه الثنائيات المتناقضة[27].

يمكن للديمقراطيات الغربية أن تؤكد لنفسها أنها حرة، وأن العبودية وقهر النساء من ماضيها، وذلك بإسقاط ذلك الماضي على الآخرين الذين تراهم متخلفين وبدائيين أو همجيين، وكلها صفات توحي إلى أن الآخرين يمثلون مرحلة ماضية في التطور المتصاعد للعالم الغربي. ونحن نرى هذا المنطق مستخدمًا اليوم، فمثلاً عندما سئل الرئيس بوش عن أثر صور لصدام بملابسه الداخلية على العالم الإسلامي، قال: "لا أظن أن صورة تلهم القتلة، وأرى أن ما يلهمهم أيديولوجية شديدة الهمجية والتخلف إلى درجة تجعل من الصعب على كثيرين في الغرب أن يفهموا كيف يفكرون". ويوحي الخطاب الذي يستخدمه بوش إلى أن العالم الغربي ليس بعيدًا عن الهمجية والتخلف فحسب، بل عن الأيديولوجية نفسها. أما عندما صدر تقرير منظمة العفو الدولية الذي يقول: إن ممارسات التعذيب الأمريكية حولت سجن خليج جوانتانامو إلى جولاج gulag (*). فقد وصف متحدث رسمي محافظ التقرير

* اختبارات نفسية لقياس الشخصية والذكاء صممها عالم النفس السويسري هيرمان رورشاخ (1884م- 1922م)، وهي عبارة عن بقع حبر مصممة بطريقة مقننة ويذكر المفحوص ما توحيه إليه هذه البقع. (المترجم).

بأنه "غير أخلاقي" وغير "راشد"، كما قال إن أي شخص "متحضر" سيؤيد أخلاقيًا استخدام تكتيكات قاسية في هذا الموقف[28]. وقال نائب الرئيس ديك تشيني: إن "من المهم أن نفهم أن المحتجزين في جوانتانامو أناس أشرار"[29]. ونلاحظ استخدامه تعبير "أناس أشرار" بدلاً من "مجرمين محتملين". وتوحي هذه التعليقات إلى أن الناس في الولايات المتحدة طيبون وعلى خلق وراشدون ومتحضرون، أما غيرهم، ولا سيما في تلك الأماكن المرتبطة بالإرهابيين، فهي شر وغير أخلاقية وطفولية وغير متحضرة.

وكما رأينا، فبعد أن حظيت النساء في العالم الغربي باستقلالهن، تحولت النساء خارجه إلى رموز للقهر - في ثقافات شريرة ولا أخلاقية وطفولية وغير متحضرة. فقد وضعت النساء المحافظات في الولايات المتحدة في مراكز مرموقة ليهاجمن قهر النساء والعنصرية في أماكن أخرى. فهل صرن مدافعات عن الرجال البيض الأثرياء الذين لا يزالون يهيمنون على السياسة؟ وعلى سبيل المثال، جُندت السيدة الأولى لورا بوش، وزوجة رئيس الوزراء البريطاني طوني بلير، في عام 2001م بعد غزو أفغانستان، لإلقاء خطابات تتحدث عن تحرير الأفغانيات، وكان مما قالته لورا بوش: "إن الحرب على الإرهاب هي كذلك حرب من أجل حقوق النساء وكرامتهن والمتحضرين في العالم بأسره". أما أول وزيرة خارجية سوداء، كوندوليزا رايس، فقد ذكّرت مصر بأن للولايات المتحدة "تاريخها في العبودية والعنصرية"، وكأن العنصرية في الماضي فقط بالنسبة للولايات المتحدة، وكأن مصر تمثل مرحلة ماضية في تطور الولايات المتحدة. (ومن الجدير بالذكر أن رايس تعرّف الحرية والتحرر من زاوية الاقتصاد،؛ إذ تسأل كيف لمنطقة كاملة تتكون من اثنتين وعشرين دولة لا يتجاوز اقتصادها جميعًا حجم اقتصاد إسبانيا:

"كيف ذلك؟ ليس للأمر بالتأكيد علاقة بذكاء الشعب العربي، وبالتأكيد لا علاقة له بطموحاتهم؛ وإنما يتعلق بغياب الحرية وغياب التحرر")[30].

لا يزال دور المرأة المسلمة المحجبة في بناء وتعزيز صور المرأة الغربية الحرة وفكرة مواطنة النساء، يمثل إسقاطًا لصور الشرقيات بوصفهن إماءً للتقاليد. وترى عالمة الإنثروبولوجيا جين كوليه أن مفهومي الحرية والموافقة الغربيين، وبالتحديد موافقة النساء، تم تعريفهما مقابل صورة النساء المسلمات اللاتي تُهمَل موافقتهن في الزيجات المرتبة وصور الحريم في نهاية القرن في أوروبا:

لا بد أن صور المسلمات المحجبات والحريم قد لعبت كذلك دورًا في بناء مفاهيم حريات النساء الغربيات... فالموافقة تبرز بوصفها اختلافًا أساسًا بين المسلمات "المقهورات" والغربيات "الحرائر"، في أثناء القرن التاسع عشر، عندما كانت حركة التصنيع تحول النساء الراشدات من عضوات منتجات في مشروعات أسرية إلى معالات اقتصاديًّا، وعائلهن زوج يحصل على أجر أسبوعي منتظم... ولا بد أن صور المسلمات المقهورات اللاتي لا يستطعن الزواج عن حب، ولا أن ينشئن علاقات حميمة مع أزواج لهم أكثر من زوجة، قد أدت دورًا كبيرًا في بناء صور الغربيات على أنهن موافقات على نزع سلطتهن في بيوت يزداد توجهها نحو الخصوصية والتقييد[31].

ولا تزال مفاهيم الحرية والموافقة تعرف مقابل صور المسلمات اللاتي يفترض حرمانهن من الحرية والموافقة. وصارت الغربيات، والأمريكيات تحديدًا، مثالاً للحرية، ولكن أي حرية؟ وما الذي يعد حرية؟

الأمومة الإدارية أو الأم راعية كرة القدم(*) أو الأم مديرة تنفيذية

إن ما نشهده في الولايات المتحدة حاليًا ليس مجرد ردة على النسوية متمثلة في حركات محافظة مثل حركة الرجال المسيحيين حافظي الوعد وما تمثله سياسات القيم الأسرية، بل إننا نشهد، بفضل الإنترنت، ارتفاعًا في عدد نساء الطبقة الوسطى والمهنيات اللاتي يعملن داخل بيوتهن من أجل تربية أطفالهن[32].

إن صورة امرأة الطبقة الوسطى الحديثة هي صورة "الأم راعية كرة القدم" التي يطلب منها إدارة الأسرة مثل مدير تنفيذي. ومع التناقص المستمر للخدمات الاجتماعية التي تساعد على العناية بالأطفال وتربيتهم، تزيد الواجبات الملقاة على نساء الطبقة الوسطى في أن يدخلن أطفالهن أفضل المدارس، وأن ينتقلن بهم من نشاط إلى آخر في جداول مُحكمة. إن هذا المزيج من تناقص وسائل الدعم الاجتماعي وزيادة "حِرْفِية" المجال المنزلي يدفع نحو المزيد من الضغط على الأمهات. وعلى سبيل المثال، نشرت صحيفة نيويورك تايمز مقالة حديثة ضمن سلسلة مقالات عن الطبقات الاجتماعية تصور أسرة بيضاء من الطبقة الوسطى تنتقل بانتظام من مكان إلى آخر حسب مقتضيات عمل الزوج. وتقوم الزوجة، كاثي لينك، برسم مخطط به رموز لونية للأنشطة اليومية لبناتها الثلاث وزوجها: "يرمز للابنة الصغرى كاليه - ثماني سنوات - باللون الأحمر. وبعد انقضاء اليوم الدراسي عصرًا تقوم بتوصيلها إلى مكان تدريب كرة القدم على بعد شوارع عدة من البيت. ويرمز إلى كريستينا - وهي في الحادية عشرة من عمرها - باللون الأخضر الغامق، وكيلسي - وهي في الثالثة عشرة من عمرها - باللون الأصفر. ولا بد

---

* البروزاك هو الاسم التجاري لعقار الفلوكسيتاين المضاد للاكتئاب. (المترجم).

مـن توصيل كريستينا إلى تدريب كرة القدم علـى مسافة أربعة أميال شمالاً، وتوصيل كيلسي لتدريبها علـى مسافة أربعة عشر ميلاً جنوبًا... وبعد توصيل كيلسـي وكريستينـا، على كاثي لينك أن تعيد الكـرة فتذهب كاليه إلى تدريب الجولـف، ثـم عليهـا انتظار كيلسـي لتنهي تدريب كـرة القدم قبـل أن تأخذ كريستينـا إلى تدريب فريق التشجيع، وتقـوم أم أخرى بإعادة كريستينا؛ لأن كاثـي لينك لا بـد أن تكون في البيت عندما يأتي مدرس الرياضيات الخاص إلى كاليه".

هـذه الأسـر أو "المتنقـلات" كمـا تسميهـم المقالـة تفصـل نفسها في منشآت حضرية حسب الطبقة، وتتحدد اختياراتها حسب مستوى المنازل التي تستطيـع سكناهـا: "هذه الأسـر تنأى بنفسها عن العـزاب والشواذ والمسنين وأبنـاء الطبقـات الدنيـا، إلا مـن يخدمونهـم"[53]. وبداخل هـذه المجتمعات المخططـة المنفصلـة، تحمـي الطبقـة الوسطـى البيضـاء نفسهـا وتراقـب حدودهـا "الصحيحة" بحراسة أمنية وأسوار وبوابات. وخلف بوابات تلك المجتمعـات الإقصائية توجد نسـاء تقول الإحصاءات: إنهـن يعانين الارتفاعَ المتواصـلَ في نسب الاكتئاب بينهن، الذي يُعالَج بأنـواع متجددة من العقاقير الطبيـة. فهؤلاء النساء يعشن على الكافيين والطاقة العصبية، وبذلك يشكلن جماعة مستنفدة الجهد يتنقلن من نشاط إلى آخر من الأنشطة التي يمارسها أطفالهـن. إن موقـف أولئك الأمهـات المهنيات يثير سؤالاً عـن معنى موافقة المرء على موقف ما، ومعنى أن أكون حرة.

مرة أخرى يمكننا أن نتعلم درسًا من التاريخ. ففي القرن التاسع عشر، مـع بداية حركـة التصنيع، حدثـت نقلة جعلـت النساء يتركن المجـال العام ومـكان العمـل حتى يتولين مسؤوليـة الفضاء المنزلي. فـكان المتوقع من نساء

الطبقة الوسطى أن يقـرن في بيوتهن ويرعين أسرهن. ويمتلئ الأدب الشعبي بالنصائـح الخاصة بترتيب البيت وتنظيمه، فقـد صارت إدارة المنازل علمًا، وكان المتوقع من النساء أن يهيئن لأطفالهن أصح بيئة وأثراها. ففي مقال نشر في مجلـة إدنبرة ريفيو عـام 1833م، كانت النساء تسمى "وزيرات الداخلية" المتوقع منهن تسيير العمل في البيت كما يُسَيِّر الساسة العمل في المجال العام. وتشير الباحثة الأدبية جوديث نيوتن إلى أن مجاز السياسة في المجال المنزلي حل محل أي قوة سياسية يسمح بها للمرأة في المجال العام[34].

إن حرفيـة إدارة المنـازل، وتحويـل تربيـة الأطفال إلى علـم مما جعل النسـاء "وزيرات للداخلية"، قـد حل محله نموذج الشركـة التجارية، حيث تقوم المرأة بمقتضاه بإدارة البيت لإنتاج قادة المستقبل في الاقتصاد الكوكبي. كذلـك فإن الخطابات التخصصية في العلـم والطب، التي كانت تحكم تربية الأطفـال، حلت محلها ممارسات تخصصية جديـدة تتخذ الشركة التجارية نموذجًـا[35]. فقد لا يكنّ مديرات تنفيذيـات في المجال العام، لكنهن كذلك في المجال المنزلي. مرة أخرى، فـإن القوة الاقتصادية وعمل الشركات الحقيقي يتحـول إلى مسؤوليـات منزليـة كان تقليديًا علـى عاتق النسـاء، ولكنها الآن انتقلـت إلى مستـوى مهني جديد. فمع اتجـاه النساء إلى أخـذ أعمالهن إلى البيـت وإخـراج عملهن من الفضـاءات العامة والعـودة إلى الفضاء المنزلي، أصبـح يُتوقَّع منهن إدارة بيوتهن كشركة تجاريـة، وصارت تعاملاتهن العامة تتمركـز حول أطفالهن، وتهيئة أفضل بيئة عامة لهـم في المجتمع أو المدرسة. فأغلـب مـن يعمل من بيوتهم نسـاء بيض جذبهن هذا النـوع من العمل الذي صـار متاحًا بشكل أكبر بسبب أجهزة الحاسـب والاتصالات، وذلك من أجل البيـت والأطفال (وإضافة إلى زيادة أعداد النساء اللاتي يعملن من بيوتهن،

فـإن "معـدل المشاركة في قـوة العمل بالنسبـة لأمهات الأطفـال دون الثامنة عشرة آخذ في الانخفاض منذ عام 2000م")[36].

على الرغم من أن هذه المرحلة من أمومة الطبقة الوسطى تسمح للنساء فيما يبدو بأن يحصلن على كل شيء - الأسرة والعمل - فإنهن يشغلن مساحة يتزايـد ازدحامها باطراد، وتمتلئ بالتوقعات التـي تفرض عملاً مستمرًا من نـوع أو آخـر. ولا بد لنا أن نسـأل: هل هذه الإمكانات الجديـدة أمام النساء، ولا سيمـا حرية العمل من البيوت التـي شحذها الإنترنت، تنتج كذلك أعرافًا مقيدة جديـدة وأشكالاً جديدة من الضبط، وبتحديد شديد أشكالاً مفروضة ذاتيًـا تحكم حيـاة نساء الطبقة الوسطى، وربما تـؤدي إلى معدلات أعلى من الاكتئـاب التي تسيطر عليها وتنظمها صناعـة الدواء[37]. إن عملية "حرفية" الأمومة وإدارة البيت التي تجعل الفضاء المنزلي غير مستقر بدرجة عالية من ناحيـة، ومن ناحية أخرى تمنح النساء قـوة في البيت، تجلب معها ممارسات ضبط جديدة تقيد اختيارات النساء. كما أن قوة النساء المفترضة في بيوتهن تستمر في إزاحة قوتهن السياسية والاقتصادية في الفضاء العام.

إن التركيز على الممارسات القهرية الانضباطية التي يخضع لها النساء في أماكـن أخرى، تصرف النظـر عن أشكال جديدة مـن القهر والضبط في الولايـات المتحـدة. وإن نعـت تلـك الممارسـات في أماكن أخـرى بالبدائية أو التخلف، يصورها كأنهـا جزء من ماضينا، ليطمئننا على أننا تجاوزنا القهر الذكـوري للنساء الـذي يوجد هناك ولا يوجد هنا. كذلك فـإن إسقاط القهر خارجيًـا يحمي إحساسنا بذواتنا كأنها متحـررة من القيود. وهكذا يتم ربط قيـود التمييـز الجنسي والذكوريـة بهؤلاء النسـاء الأخريـات، وبذلك تصاغ صـورة الغربيات بوصفهن حرائر ومستفيـدات من ديمقراطية تمنح المساواة لكل الناس بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين.

في لباس القتل

كما رأينا في الفصل السابق، لا يظهر القلق على إرادة النساء الجنسية في "الحرب على الإرهاب" في الحرص الغربي على نزع حجاب "النساء المحجبات" فحسب، بل يظهر كذلك في الربط المتكرر للجاذبية الجنسية الأنثوية بسلاح الحرب، وأبرز مثال على ذلك استخدام محققات في سجن خليج جوانتانامو، حيث تستخدم التنورات القصيرة، والملابس الداخلية الملتصقة بالجسد، واللمس الجنسي، ودم الحيض الكاذب "لكسر" السجناء المسلمين المعاندين. ويبدو أن الحرية الجنسية للنساء وإرادتهن الجنسية قد اُستخدمت أسلوبَ تعذيبٍ من قِبل العسكريين الأمريكيين. وكما رأينا، فقد ذهبت التغطية الإعلامية لعمليات الاعتداء الجنسي في جوانتانامو بعيدًا في الربط بين النساء والجنس، حتى إنها قالت إن الجنس الأنثوي سلاح. ولنذكر العنوان الرئيس لأحد المقالات في مجلة تايم: "تقارير جديدة عن الاعتداء على المحتجزين في جوانتانامو تشير إلى استخدام المحققين الجنسَ الأنثويَّ سلاحًا"[38].

وكما طرحنا في الفصل الأول، فإن تكتيكات الاستجواب المصبوغة بالجنس تصير بدائل اختزالية للطبيعة الجنسية الأنثوية كلها، وتجعل النساء يمثلن الجنس نفسه. فالجنس الأنثوي يختزل في مجرد تكتيك أو إستراتيجية (مرة أخرى ترتبط باللباس - أو بالعري)، أو سلاح خطير يمكن استخدامه ضد أشد الرجال مقاومة. وقد بسط العسكريون الأمريكيون سيطرتهم على هذا "السلاح الخطير" بهدف استخدامه في جهود مكافحة الإرهاب، تلك الجهود التي ربطت بتحرير "النساء المحجبات". وهكذا تكون النساء المتحررات "حرائر" في استخدام أجسادهن شبه العارية في خدمة

بلادهـن، ومـن ثَمَّ يكتسب الحق في كشـف الأذرع معنى جديـدًا. ولنذكر أنه في حالـة الانتهاكات في أبي غريـب، كانت النساء ضالعة فيهـا، وبعضها كان جنسيًّـا ودينيًّـا، وقد مَثَّل ذلـك صعوبة في التصنيـف في أول الأمر لجماعات حقوق الإنسان، كما أن بعض ردود الأفعال على التقارير التي كشفت استخدام التنـورات القصيرة واللمس الجنسي في سجـن جوانتانامو استحضرت صور ما يسمى "رقصات الحجـر العارية"[39]. ففي عمود صحفي عنوانه: "فتيات التعذيب يجمحن" تقول الكاتبة مورين دود: "الموقف يشبه فيلمًا إباحيًّا رديئًا عنوانـه "مونولوجـات جنيف" أو "الـكل S ولا وجود لـ (M)"[40]. وفي حين قال بعض المساجين إنهم تعرضوا للتعذيب على يد "مومسات" دعمت وسائل الإعـلام المحافظة أحد المواقف الشعبية القائـل: إن هؤلاء المحققات، ومعهن النساء الضالعـات في اعتداءات أبي غريب، لا بد أن يكن سحاقيات معاديات للرجال... أو نسويات، وقد يعني ذلك شيئًا واحدًا في المخيلة العامة[41].

"سحاقيات أو مومسات"

ليسـت فكرة كون النساء العاملات في الجيش إما سحاقيات أو مومسات بالفكـرة الجديـدة. فقـد كانت مـن كلمـات الترحيـب المعتـادة في البحرية الأمريكيـة في تسعينيات القرن العشرين: "مرحبًا بكنّ في البحرية، فأنتن في عيـون البحرية إما سحاقيات أو مومسات - فاعتدن ذلك"[42]. وكانت القيادة العسكريـة في كامـب دلتا تستحضـر صورًا نمطية ترجـع إلى الحرب العالمية الثانيـة، عندما اتهمت سرية الجيش النسائيـة (WAC) بأنها "كادر دعارة مصمـمٌ لإشباع الحاجات الجنسيـة للجنـود"[43]. وفي مقالتها "سحاقيات أو "مومسـات" .. الجنـس وسرايـا الجيش النسائيـة في الولايات المتحدة في الحـرب العالميـة الثانيـة"، تقول ميشيلا هامـف: إن النـوع والجنس كانا



مرتبطين في سرايا الجيش النسائية بالملبس، بل إن اللباس المستفز، وليس السلوك المستفز، كان العلامة الكبرى للسحاق في النساء، ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة لشواذ الذكور: "لم يكن السحاق في أربعينيات القرن العشرين يندرج تحت اللواط، بل تحت إخفاء النوع واللباس المستفز"[44]. فالزيّ العسكري يجعل النساء تبدو كالرجال، فيما يفترض، ومن ثَمَّ يرتاب في كون مرتدياته "مسترجلات" أو "سحاقيات". وقد عملت قيادة سرايا الجيش النسائية بجد لتبدل صورة النساء المسترجلات أو المنحلات عن طريق تقديم صورة "لا جنسية" تشبه صورة المدرسة الداخلية لبنات الطبقة الوسطى البيض"[45].

"نظارات منع الحمل"

في سيرة الجندية جيسيكا لينتش التي كتبها ريك براج - سيرة "الجميلة" التي استنقذت من "الوحش" في الشهر الأول من القتال في العراق، نرى عملية التحييد الجنسي (بل إسباغ الطفولة مع إسباغ "الاحترام") عندما يرسم صورة لها وفي شعرها شرائط ناعمة وزهور القرنفل الجميلة بألوان الباستيل الفاتح: فهي فيها الفتاة الطيبة أو فتاة الغلاف بابتسامة "ملكة اللطف" التي تبدو شريرة على وجوه فتيات أبي غريب.

وفي فصل عنوانه "أميرة" يصف براج بالتفصيل اهتمام لينتش بالموضة، و"انشغالها بالتناسق" وأدوات التجميل. ويقتبس من كلام لينتش قولها "كان بوسعي أن أؤدي أفضل في المدرسة الثانوية، لكني لم أُرِدْ أن أفسد ملابسي"[46]. وحسب رواية براج للقصة، كانت النقلة من ارتداء التنورة المدرسية ذات الطيات، ورداء الأميرة والأظافر المطلية إلى ملابس العمل العسكري الخضراء المموهة أصعب جزء في رحلة "ملكة اللطف" في معرض

فيرت كاونتي إلى التدريب العسكري الأساس: "بدأت بكابوس الملابس، فقد أخذ أحد الجنود مقاساتها، وأعطاها أربعة أزياء موحدة، فقالت في نفسها: "يا ربي! هذا مقزز، ولكنها على الأقل متناسقة مع بعضها بعضًا". وكما يروي براج، كانت لينتش "جندية مثالية حتى واقعة ربطة الشعر"، عندما جعلها رقيب التدريبات تؤدي تمرين الضغط عشر مرات؛ لأنها، كما قال، وضعت ربطة لشعرها تخالف التعليمات، وكانت حسب قوله "رائعة"؛ لأنها ما كانت لتسيء اختيار ربطة الشعر، والقصد أن معرفتها كانت عن طريق الملبس ومظهر الشعر. أما جوهرة التاج في خزانة ملابسها العسكرية فقد كانت نظارات عسكرية، وهي نموذج ذو إطارات ضخمة سوداء، يقول براج إنها جعلتها تبدو كشخصية كرتونية. ويورد براج كلام لينتش: "كانوا يسمونها نظارات منع الحمل - وكانت كذلك، نوعًا من وسائل منع الحمل؛ فما من رجل يمكن أن يقترب منكِ وأنت ترتدين تلك النظارات". فأنا بلهاء بأربعة عيون أرتدي نظارات مانعة للحمل"[48]. ويدعي براج أنها لم تكن تريد أن يضعف نظرها إلى درجة تضطرها إلى ارتداء تلك النظارات.

تحكي السيرة التي كتبها براج قصة فتاة صغيرة حلوة خجولة تهتم بتناسق زينة شعرها أكثر مما تهتم بالقتال، فالصورة المرسومة لها صورة فتاة صغيرة تحتفظ ببراءة طفولتها دائمًا، وتأخذ دبها اللعبة إلى غرفة الجراحة معها بعد أن تم إنقاذها. هذه الفتاة البريئة تصبح شخصية كرتونية في أثناء التدريب الأساس؛ فملابس تدريبها "جعلتها منتفخة مثل ضفدع كبير"، ونظارات منع الحمل التي ترتديها أبعدت الرجال عنها، ولم تعد تلك البنت التي تهتم بزينتها، فإنها في حماية ملابس التدريب ضد من حولها من الرجال وضد شهوتها الجنسية ذاتها.

إن صـورة الأمريكية الخالصة هذه هي التي جعلت قصتها جزءًا فاعلاً من الحملة الإعلامية العسكرية: عملية الإنقاذ الدرامية مع متابعة بكاميرات الرؤيـة الليلية عالجتها الصحافة وكذلك البنتاجون، ليس فقط لضمان تأييد الحـرب، بل لدفع الحماسـ في القوات الموجودة على الأرضـ[49]. ولنذكر قول بـراج إن شائعات أسر جيسيكا وتعذيبهـا جعلت الجنود الأمريكيين "يريدون أن يقتلـوا" وهم "يفخرون" بذلـك[50]. فقد بررت قصـة لينتش الحرب. في غلاف الكتـاب الإضافي توصف سيرتها بأنها "قصة أمريكية خالصة" منها "نتعلم أهمية أن نكون أمريكيين"، فقد تحولت الجندية جيسيكا لينتش إلى معنـى أن يكون المـرء أمريكيًا في سيـاق وطنية قائمة على الحـرب، والقصة الأمريكية هي قصة الجميلة ضد الوحش.

النساء يخففن وَقْعَ الضربة

يأخـذ تحليل جاياتـري سبيفاك لدور المـرأة التابعـة في كل من خطاب الاستعمـار ومقاومته منحنى جديدًا مع إعـادة التعريفات الجديدة للاعتداء في سجـون أبي غريب وخليج جوانتانامو، حيث توجـه اهتمام وسائل الإعلام إلى مشاركـة النساء. تقول سبيفـاك إن عملية "حماية المرأة ("امرأة العالم الثالث" الآن) تصبح دالة -بالمعنى البنيوي- على إقامة مجتمع "خيِّر" لا بـد لـه، في لحظات افتتـاح كهـذه، أن يتجاوز مسألـة الشرعيـة الخالصة أو المسـاواة في السياسـة القانونية"[51]. ففي حالة "ساتـي" تمت إعادة تعريف مـا كان طقسًا ليكون جريمـة، وفي حالة سجون أبي غريـب وجوانتانامو تمت إعادة تعريف ما هو جريمة تحرمها معاهدة جنيف وهو التعذيب، ليكون "قوة شرعيـة" في الحـرب ضد الإرهاب. وكمـا جعلت لغة تحريـر الأفغانيات أمر الغـزو أكثر قبولاً لـدى عموم الأمريكيين، فإن التركيـز الشديد على اشتراك

النســاء في أبي غريـب وجوانتانامو يساعد أيضًا علـى إعادة تعريف الاعتداء وسـوء السلـوك والانحـراف أو "النـكات" أو "التنفيسـ" [52]. كذلـك فـإن اشتراك النساء في عمليات الاستجواب "لتليين" المحتجزين يؤدي إلى تهوين أثر إيجاد ثغرات في بنود معاهدة جنيف حول التعذيب.

وعلى الرغم من أن الرئيس بوش، في خطابه الافتتاحي -لولايته الثانية- عـام 2004م، قد أعلـن أن "أمريكا لن تتظاهر بأن المحتجزين السجناء يحبون أغلالهـم، أو أن النساء يرحبن بالإذلال والتسخـير"، كانت النساء تتحول إلى أدوات جنسية تستخدم في التحقيق العسكري مع "المحتجزين" السجناء" بلا حماية من معاهدة جنيف. وربما يكون من الأمور الكاشفة أن هذا الخطاب الذي يـردد خطاب حرية النساء قد عرض في موقـع www.cnn.com جنبًا إلى جنب مع إعـلان فيكتوريا سيكريت -سر فيكتوريا- يحـوي صورة مثيرة على شاطئ بحـر به موديل -فتاة إعلانات- ترتـدي لباس بحر من قطعتين -مايوه بكيني- وشفتاها مزمومتان، تنظر بشبق إلى آلة التصوير، ويقول الإعلان: أبدعي أروع "بكينـي" لنفسك... دللـي نفسك بالطريقة التي ترغبينها. فالحرية تصبح حريـة النساء ثم تصير الحريـة الجنسية للنساء، ثم تصبـح سلعنة الجاذبية الجنسية للنساء التي تختزل في حقها في اختيار شكل المايوه "البكيني".

وربما نطرح مرة أخرى سؤال جاياتري سبيفاك عن خطاب جلب حرية الاختيار لما يسمى "نساء العالم الثالث"، إذ تتساءل: "تتميز صورة الرأسمالية بوصفهـا مؤسسة للمجتمـع الصالح بمناصرة المرأة بوصفهـا هدفًا موضوعًا للحمايـة مـن أبنـاء جلدتها. فكيـف للمـرء أن يفحص خـداع الإستراتيجية الذكورية، التي تمنح النســاء حرية الاختيار بوصفهن "ذوات"" [53]. فالمرأة في هـذا الخطاب الاستعمـاري تتحول إلى موضوع حتى يصبـح ذاتًا حرة. ولكن هذه الحرية، كما تقول ليلى:



أبـو لغد (وهي تصف النساء في الشرق الأوسط) تجلب "أشكالاً جديدة مـن الخضوع المرتبـط بالنوع (بالمعنى المـزدوج لمكانة الـذات(*) التي للنساء وأشـكال الهيمنة) كما يجلـب خبرات وإمكانات جديـدة"(54). وكما يفهم من تحليـل سبيفـاك، فـإن المفاهيـم الغربية عن الحريـة مرتبطـة بالمشروعات الاستعماريـة التـي تدفعها حاليًا قـوى رأس المال الكوكبي. وتـرى هذه القوى في النسـاء مفعولات بهن ينبغي إنقاذهـن وذوات فاعلات لهن حرية الاختيار حسب تعريف السوق الحرة: حرية التسوق.

إن صور النساء المقهورات في أماكن أخرى تعمل، كما رأينا، على صياغة صـورة حرية النساء وموافقتهن على حصارهن بالسلعنة الجنسية والسيطرة علـى إرادتهن، ولا سيما إرادتهن الجنسية عن طريـق المؤسسات الغربية من الإعلان والترفيـه والبورنوجرافيا حتـى المؤسسة العسكريـة. فحرية النساء الجنسية تدار من الخارج وتحاصر وتسلعن ثم تقدم بوصفها "حرة" بالنسبة إلى العبودية الظاهرة لغيرهن، كما ترمز ملابسهن وافتقارهن المفترض إلى الإرادة الجنسية.

الكلمة التي تبدأ بحرف F

هـل الرؤية الشعبية الأمريكيـة للحرية تختزل الحرية في السوق الحرة؟ تناقش جوليا كريستيفا الحرية والسلام في كتابها "الكراهية والعفو" فتقول: إن رأسـ المـال الكوكبـي قد اعتمـد رؤية واحـدة للحرية من عصـر التنوير،

* يستفيد الخطاب النسـوي (وما بعد الكولونيالي) هنا من ازدواج معـاني كلمتي Subject - object: فعلى المستوى النحوي تعني الأولى الفاعل والثانية المفعول به، وعلى مستوى الاستخدام تعني الأولى الـذات والثانيـة الموضـوع أو الهدف، ولكـن الازدواج الذي يحمل المفارقة هو كـون الكلمة الأولى تعنـي الـذات الفاعلة، كما أن بها معاني الخضوع عامة، أو الخضوع لتجربة أو فحص علمي. من هنا فالتحول من موضوع إلى ذات قد لا يعني حركة حقيقية إذا قصد بها معنى الخضوع. (المترجم).

وافترض خطـأً أن تراثه إنساني عام مجرد. وطبقًـا لفيلسوف عصر التنوير عمانويل كانط، فإن هذه الرؤية للحرية لا تعرف سلبًا بكونها غياب القيد، بل بإمكانيـة البدايـة الذاتية التي تفتح الطريق للفرد المغامـر والمبادرة الذاتية. وهذه حرية السوق، التي كما تقول كريستيفا "تنتهي إلى منطق العولمة والسوق الحرة غير المفيدة. وإن المحرك الأعلى (الله) والمحرك الفني (الدولار) هما صورتاهـا المتعايشتان اللتان تضمنان استمـرار حريتنا في سياق منطق مبدأ الذرائعية"[55].

قـد يكون هـذا الشكل التجـاري من الحريـة أساس حقـوق الإنسان التي نـرى الأفراد مـن خلالها وكلاء مستقلين لهـم دافعية ذاتية وقضيـة ذاتية، مع ذلـك فإنه يمحـو فردانية الفرد ويختـزل الحياة الإنسانيـة في معادلة. إن رؤية الحريـة التي تقول إن كل فرد مساوٍ للآخر تؤدي إلى شيء يشبه مقايضة السوق الحـرة الخاصـة بالبشر التي تعتمـد عملية حسابية لا تقدم سـوى حرية شكلية ومساواة فارغة. فالحرية يتم تعريفها من زاوية الاقتصادات والأسواق، وتحرير الحكومـات من خـلال الاحتلال بغرض فتـح أسواق جديـدة ومستهلكين أحرار جدد مع قليل اهتمام بالاختلافات الثقافية التي تشبه الممتلكات المنقولة. وتصبح التكنولوجيـا أداة التسوية التـي يتم اختزال الأفراد من خلالها حتى أدنى عامل مشترك أصغر، وسماسرتها يحملون احترامًا صوريًا للاختلافات الثقافية حتى في أثنـاء استبدالهـم لأنواع من الحريـة بأخرى باسم الكلمـة التي تبدأ بحرف "Freedom (*)" F -الحرية- بحرف استهلالي كبير -يدل على العَلمية-.

* تلعب المؤلفة هنا على اشتراك freedom النابية وكلمة fuck حرية، إشارة إلى تدني معنى الحرية وتكرار استعمالها بلا معنى. (المترجم).

ولكـن كريستيفـا تذكرنا بوجود رؤيـة أخرى للحرية تبعـث من التراث الغربي لموازنة الفردية المعولمة، رؤية "تختلف كثيرًا عن نمط المنطق الحسابي الـذي يؤدي إلى استهلاكية غير مقيدة"[56]. ويأتي هذا النمط من الحرية من خـلال اللغة والمعنى عندما يدعمان فردانية كل فـرد؛ فالفردانية لا تتسق مع الفرديـة؛ لأنهـا لا تختزل في عامل مشترك أصغر باسـم المساواة، فلا المعنى ولا الفردانيـة يمكـن حبسهمـا في اقتصـاد حسابـات، فهـي عمليـات سائلة تتيح وجـود منتجات السوق الحرة وأفرادها. وبمعنى مـا فإن هذه المنتجات، وهـؤلاء الأفراد مجرد بقايا عملية تطمسها الفردانية والمعنى. فكل من المعنى والفردانيـة تتخللهما ديناميات لا واعية يمكـن للسوق أن تتحكم فيها، ولكنها دائمًا تتجاوزها.

وهــذا النــوع الثـاني مـن الحريـة لا يختـص بتعظيـم العلاقـات مـن تكنولوجيـات فاعلة في التسويق والإدارة والمراقبة، بل بالعلاقات المجدية ذات المعنــى. فالحرية مشروع دائم إذا كانت بحثًـا عن المعنى، وتسميها كريستيفا "توقًـا... يدفعـه اهتمام حقيقــي بالفردانية، وهشاشة كل حيــاة إنسانية بما في ذلـك فردانية وهشاشــة الفقراء والعجزة والمتقاعديـن ومن يعيشون على المعونـات الاجتماعيـة. كمـا تقتضي اهتمامًـا خاصًا بالاختلافـات الجنسية والعرقيــة، بالرجـال والنساء، مع تذكُّـر أن لهم خصوصية متفـردة، وليسوا مجرد مجموعات من المستهلكين"[57].

لا بـد لنا أن ننتقل من رؤية الحرية وكأنها في مجرد غياب التحريم إلى رؤيــة الحرية في غيــاب التضحية. فالحرية ليست أن يذهــب كل شيء، بل أن يبقــى كل فرد (من أجـل اختلافاتهم وفردانيتهم وليس علــى الرغم منها)، وليــس الأمــر عدم استبعــاد أي شيء، بل عــدم إقصاء أي فــرد. ففي كتابها

Visions Capitales تشير كريستيفا إلى أن التمثيل الفني يعبر عن نوع من الحرية لا تكمن "في محو المحرمات، بل في التبرؤ من سلسلة أو تروس التضحيات (تشابك التضحيات l'engrenage des sacrifices)، التي تتجاوز بنا الخسارة إلى" سعادة تتخلص من شعور بالرضا الناجم عن التضحية نفسه" (58).

إن تجاوز اقتصاد التضحية يقتضي تجاوز الهويات القائمة على إقصاء الآخرين إلى الضم والتفاعل الذي يقويه السؤال عن معنى كون المرء "فردًا"، "أمريكيًا"، "مسلمًا"، "إنسانًا" إلى آخره، وتمثيل ذلك. إن التخلص من الخوف من الآخرين وكرههم لأنهم مختلفون عنا يحتاج إلى أن نتجاوز ذهنية "نحن مقابل هم"، و"أنت إما معنا أو ضدنا"، وذلك عن طريق تأويل رغباتنا ومخاوفنا فيما يخص الآخرين والتعبير عنها. إن الأصوليين ينفذون تصوراتهم العنيفة في العالم الحقيقي بدلاً من تمثيل أو تأويل أو التعبير عن تلك الدوافع العنيفة أو الكراهية أو المخاوف. وكما تعلمنا السياسة المعاصرة جميعًا، وبكل وضوح، فإن هذا يؤدي بأعضاء أحد الأديان إلى أن يضحوا بأعضاء الدين الآخر وبأنفسهم معهم. إن تجاوز خسة العالم الواقعي وإقصاء الآخرين وتمثيلات الكراهية والخوف يمكن أن يترجم الدوافع العنيفة إلى قوة حياة مبدعة. وكما سنرى في الفصل الأخير، فإن الأمل في أن يحل المعنى محل العنف نحو الذات والآخرين، حيث تمثيلات العنف والضعف، يمكن أن تحل محل العنف والجرح الفعليين.



3

الحرب الدائمة .. تغطية حَيَّةٌ حقيقية

"كل هذا من عمل القوى التي لا تنفك تملأ الدنيا صياحًا عن صلاحهم، ويحبـون أن يَحسبهم النـاسـ من صفوة المؤمنين، في حـين أنهم يعيشون على ثمار الظلم".

عمانويل كانط "السلام الدائم" (1795).

"منذ اخترعت آلات التصوير في عام 1839م، صاحب التصوير الموت".

سوزان سونتاج "عن ألم الآخرين" (2003م).

في هـذا الفصـل أناقش بعض الطرق التـي تعيد بها الصـور البصرية والقصصية إنتاج العنف وتبريره. وأقوم تحديدًا بفحص التمثيلات الإعلامية لاحتلال الولايات المتحدة للعراق والصور التي أرسلها الجنود الأمريكيون من العراق إلى وطنهم. وأقول: إن هذه الصور دليل على أحدث أشكال الاستعمار بصورتيـه "الإمبريالية" و"الكولونيالية" التي لم تبق على العنصرية والظلم فحسـب، بل أكسبتهما حياة جديدة بفضل التقنيات الجديدة. إن هذه الصور جـزء لا يتجزأ مـن تاريخ استخـدام تكنولوجيـات التصويـر. فأناقش تأثير التقنيـات البصرية - كآلات التصوير الرقميـة والهواتف المحمولة والإنترنت اللاسلكـي - في إحساسنا بالمكان والزمان فيما يتعلـق بالسياسات الكوكبية.

وشأنها شأن النسوية وأحدث الأيديولوجيات، تُستغل أحدث التقنيات في خدمة الحرب. فإضافة إلى الصور البصرية أقوم بفحص اللغة التي تستخدمها الحكومة لتبرير العمل العسكري والحرب والعنف. وبالتحديد أسعى إلى تأويل دلالة استخدام مفهومي الأمن والحرية لوضع الحرب في إطار التحرير. وأخيرًا أقترح أن يكون ما أسميه "الشهادة" بديلاً عن الصور البصرية والقصصية التي تقوض قدرتنا على اتخاذ موقف نقدي يمكننا من تأويل ما نراه... وما لا نراه.

بطاقات معايدة من العراق المحتل

ليست الصور المشينة للجنود الصغار الذين يعذبون السجناء العراقيين بسعادة إلا قليل من بين آلاف الصور الرقمية التي التقطها الحراس في أبي غريب، صور الاعتداء ومشاهد الجنس بين الجنود، وصور الإبل، وحياة العراقيين اليومية، والمناظر الطبيعية ومغامرات الجنود في العراق. وكما ورد، فقد كانت تلك الصور من الحياة اليومية للجنود الأمريكيين ترسل بشكل معتاد إلى الوطن للأصدقاء والأسر من خلال الإنترنت. وربما يساعدنا ذلك على تفسير رفع بعض العسكريين إبهامهم أمام آلات التصوير... للمشاهد في الوطن. ويبدو أن تلك الصور قد التقطت كجزء من السجل البصري الذي يحتفظ به الجنود للتبادل بينهم وللمراسلة ومع الابتسامات أمام آلات التصوير والإشارات التي تقول "نحن نستمتع (وننتصر)"، فإن تلك الصور لا تكاد تحتاج إلى إضافة عبارة "ليتكم معنا" حتى تصبح بطاقات معايدة من العراق. وربما يبدو غريبًا أن ترسل صور السجناء العرايا المرصوصين بعضهم فوق بعض مع صور الجنود يركبون الجِمال وصور الثكنات إلى الأحباء كأنها "بطاقات معايدة" ومعها الرسائل المعتادة التي تعبر عن

الحميمية. ولكن، كما تبين كتابات عديدة عن تجارب استعمارية أخرى، فإن الصور العراقية هي الأحدث في تاريخ طويل من صور الظلم والاحتلال التي استخدمت لتسجيل خبرات المحتلين وأرسلت إلى الأهل في الوطن.

وعلى سبيل المثال، استخدمت آلات التصوير، وكانت أحدث التقنيات من قِبل العسكريين البريطانيين لتوثيق الحياة اليومية في الهند المستعمرة للأهل في الوطن. فكانت صور العنف والحرب تلتقط مع صور الأسرة وجلسات الشاي البريطانية. وكما يقول زاهد شودري في تحليله النافذ لدور آلة التصوير في الهند تحت الاحتلال البريطاني: ساعد تجاور الحرب والحياة اليومية في تلك الصور على تطبيع العنف لمن يشتركون في أعماله ولمن في الوطن، إذ يبدو العنف كأنه جزء من الحياة اليومية مثل تناول الشاي أو اللعب مع الأطفال[1]. ويبين شودري أن تلك الصور لم تكن تسجل الهيمنة الاستعمارية فحسب بل تعيد إنتاجها من خلال التطبيع والعنف وتبريره. وتبرز الصور العنف عن طريق بناء أو تأطير العالم الاستعماري على نحو يجعل المحتل في موقع الذات والمحتلين في موقع الموضوع.

ويضيف شودري أن العنف كان يظهر "مبهمًا" من خلال الصور؛ إذ تغلغلت تلك الصور في العادات والممارسات اليومية لحياة المحتلين. ولا تقدم الصور إلا رؤية خاصة للعلاقة الاستعمارية، وهي رؤية المستعمر. فآلة التصوير تجتزئ مشهدًا محددًا من منظور محدد من عموم المكان فتخفي السياق أو الخلفية التي أخذت أمامها شريحة الحياة المصورة. وحسبما يقول، فإن الصور التي التقطها العسكريون البريطانيون تصور "السكان المحليين" أهل عنف وهمجيين بالطبيعة. وهكذا يصبح العنف جزءًا طبيعيًّا من تلك الأرض، وليس أمرًا مفروضًا عليها من قِبل الجيش المحتل (الذي يمتلك تكنولوجيات صنع الصور وكذلك أسلحة الحرب).

وحوالي المدة نفسها في الولايات المتحدة، كانت ترسل صور عمليات الشنق وتستخدم بالطريقة نفسها لتسجيل الهيمنة وإعادة إنتاجها. فقد كانت بطاقات المعايدة البشعة تلك التي تصور أجسادًا سوداء معلقة من الأشجار تستخدم لإرسال الأمنيات السعيدة للأهل والأصدقاء. وإذا استحضرنا هذا التاريخ، فإن صور الجنديات بجوار السجناء العرايا المكتوب على مؤخراتهم كلمة "مغتصب" بهجاء غير صحيح تكتسب غرابة وبشاعة؛ لأنها تشير إلى وجود قلق لدى الحراس البيض (الذين قاموا بإخراج تلك المشاهد وتصويرها) من الرجال السمر أن يغتصبوا النساء البيض، ويستحضر ذلك الخطاب القديم الذي كان يدور حول شنق الأمريكيين الأفارقة في الولايات المتحدة. فقد صار الشنق المُرَوِّع مشهدًا في رياضة عنيفة بين الجنوبيين المسيحيين، فكانوا يرسلون تسجيلات فوتوغرافية على شكل بطاقات معايدة إلى أقاربهم، حتى إن سوزان سونتاج تقارن بين صور الاعتداء في أبي غريب وصور الشنق من حيث اشتراكها في وظيفة الوثائق المهيئة "لإظهار" تفوق عرق على آخر، فلم تكن الصور تستخدم فقط مبررًا للهيمنة، بل بوصفها "جوائز انتصار" تذاع على العالم بفضل التكنولوجيا الرقمية[2].

تخلص سونتاج إلى أن صور أبي غريب تختلف عن صور الشنق في أنها ليست "جوائز انتصار" تُقْتَنَى بقدر ما هي رسائل تنشر. وهي ترى أن الحافز وراء صور الشنق هو العنصرية، والحافز وراء صور أبي غريب هو بورنوجرافيا الإنترنت[3]. أما هازل كاربي فترى أن الحالتين أصلهما واحد. وتقول إن: "أهمية مشاهد الاعتداء، والتقاط الصور ومشاهد الفيديو وحفظ الصور البصرية للجسد المعذب/المشنوق ثم توزيعها، والاستغلال الجنسي الاستثاري الذي كان يجلب اللذة لمرتكبي التعذيب - كل هذه الممارسات من مظاهر استمرار العنصرية الأمريكية"[4]. وعلى الرغم من أنني أتفق



مـع كاربي على أن الجنس والإذلال الجنسـي كان تاريخيًّا جزءًا لا يتجزأ من العنـف والظلـم العنصـري، فمن الصحيح كذلـك أن التطـورات والتحولات التكنولوجيـة في طرق إنتـاج الصور ونشرها قد أحدثـت تحولاً في ممارسات العنصريـة والاعتداء. وتخلص كاربي إلى أن "الشـكل الرقمي، الذي وزعت به صـور أبي غريب شكل جديد، ولكن الرسالة التي صممت من أجلها قديمة قِـدَم العنصرية نفسها. فهذا دليل مادي علـى استغلال القوة وفرض حقيقة الغزو على العدو"[5].

مثـل بطاقات المعايدة التي تصور الشنق، فـإن لصور أبي غريب أوجهًا عديـدة للعمـل كجوائز انتصار في الحـرب تعزز التفـوق الأمريكي/الأبيض، وتحـذر السجناء العراقيين الآخرين والمتمردين من العواقب التي سيعانونها، كمـا أنهـا تجمع بين التعذيب والاعتـداء نفسه من خلال نشـر صور الامتهان والإخضـاع. ولكننا ينبغي ألا نفعل مثل كاربي ونقلل من أهمية "جدة" الشكل الرقمـي لهذه الصور، الذي يتيح انتشارًا أسرع وأوسع بطرق سنرى أنها تغيِّر زمان الاستعمار ومكانه. فـإن التقنيات الحديثة لا تتوقف عند المحافظة على استمرار طرق النظر البورنوجرافية التي تؤدي إلى نظرة جائزة الانتصار، بل إنهـا تسهل حدوثها. وكما سنرى أيضًـا، تضيف التطورات التكنولوجية أبعادًا جديدة ومهمة إلى طرق النظر التي تشارك في العملية الاستعمارية والاحتلال الإمبريالي وتدعمهما.

ربما يفيدنا بأن نؤول الصور الحديثة لنساء في الشرق الأوسط في ضوء بطاقـات المعايدة الفرنسية التي تضم صور نساء جزائريات التقطها محتلون فرنسيون في بداية القرن العشرين وأرسلوها إلى الأهل والأصدقاء في الوطن. ففي كتابه "الحـريم الاستعماري" يؤول الكاتـب والشاعر مالك علولة بعض

أوجـه استخدام هذه الصور في إعادة إنتاج الهيمنـة الاستعمارية مرة أخرى بجعل المحتل والناظر في موقع الذات الفاعلة أو الناظرة للجزائريات وهن في موقـع الموضـوع أو المفعول به - عن طريق إعدادهـن لوقفة الصورة ووضعهن في إطـار محـدد، ومن ثَمَّ خلق صورة معينة لهـن. يحلل علولة أوجه عمل هذه الصـور في إنتاج، وإعادة إنتاج الصور النمطيـة للنساء العربيات، فيقول: إن بطاقـات المعايدة التي تصـور الجزائريات تعمل من خـلال آلية فعل ثلاثية: علـم الأعراق، الـذي يدعي تمثيل الحقيقـة، أيديولوجيـة استعمارية لا تبوح بعلاقة القهر الموجودة بين الفرنسيين والجزائريين، والوهم الذي ينطوي على خيالات مكبوتة لدى الرجال الفرنسيين عن النساء الجزائريات[6].

ولا يقتصـر أثـر بطاقـات المعايدة تلك علـى إيجاد وهم المـرأة الشرقية أو الشـرق أوسطية، بل إنه يرسخ مكان الهيمنة والقهر وزمانهما. فالمصور الفرنسي عامـل نشط يحدق في المرأة المسلمة، فهي تبدو موضوعه الذي يتلقى نظراته. كما أن كثيرًا من الصور الملتقطة داخل الحريم تشير إلى أن المصور قد أتيح له دخول أماكـن النساء الخاصـة وأنه حظي بتواصل معهن. ومن هنـا فالصور اقتحامات عنيفة لحياة المسلمات الخاصة. وهذا الاقتحام للخصوصية هو تحديدًا ما يجعل هـذه الصـور مغرية لجمهورهـا الفرنسـي. إن احتلال موقع الفارس النشط في العلاقـة مع النساء اللاتي يصـورن كأشياء سلبية تتلقى النظـرات، من شأنه أن يؤصـل حق المستعمـر الفرنسي في رؤية "السكان المحليـين" والإشراف عليهم[7]. ويقول علولة: إن صور بطاقات المعايدة كانت "انتقامًا خياليًا مما كان بعيد المنال حتى ذلك الحين: عالم النساء الجزائريات"[8].

إننـا نرى ظاهرة مشابهة في أفغانستان في التوق الأمريكي لنزع حجاب المسلمـات. وبدلاً مـن بطاقة المعايدة لدينا الصـور الصحفية وصور المجلات

اللامعة والمقالات المصورة على الإنترنت. هل نذكر المقالة الصحفية المصورة "كابـول تخلـع حجابها"، حيث صور النساء اللاتي يتسوقن؟ إن الأثر المباشر للتكنولوجيا الرقمية يزيد من درجة الحميمية، ويعطي المشاهد شعورًا بالوجود في المكان. فـلا يوضع المشاهد في موقع المصور كـذات فاعلة تنظر إلى الآخر المحلـي بوصفه موضوعًـا، بل إن الصور المتحركة والبـث الحي على الإنترنت والتليفزيـون يعطي المشاهد قوة الذات الفاعلـة المتحركة مع حقه الظاهر في أن ينظر، بل يستخدم أجساد الآخرين "المحليين".

إن الصـور البريطانيـة عـن الهند والصـور الأمريكية لمشاهـد الشنق وبطاقات المعايدة الفرنسية التي تصور النساء الجزائريات لا تسجل فحسب، بـل تنتـج علاقـات الهيمنة، وكذلـك تفعـل الصور القادمـة مـن أفغانستان والعـراق. وكمـا تخدم صور الماضـي مشروعًا استعماريًّـا و/أو قاهرًا، كذلك تفعل الصور الحديثة الآتية من الشرق الأوسط، وكانت الصور القديمة تعمل بطـرق من شأنها إيجاد الواقع الـذي يفترض أنها تسجله فقط، وكذلك تفعل الصور الحديثة.

التقنيات البصرية والقوة الإمبريالية

في الاحتلال الأمريكي للعراق يتم بناء الواقع وتشكيله من خلال صور هي جزء مـن شبكة معقدة من التعذيب والسياحة، ربمـا تعود إلى الاستخدامات الأولى لآلة التصوير في القرن التاسع عشر. ففي ذلك الوقت كانت آلة التصوير تستخدم لتوثيق الأماكن "الغريبة" التي يزورها المستكشفون المحترفون بحثًا عن موارد جديدة لحكوماتهم والجيوش المحتلة، ورجال الأعمال (التجار كما كانوا يسمون). أصبحت آلة التصوير مرة أخرى سلاحًا من أسلحة الاستعمار

تستخدم للتشييئ ولنزع الإنسانية، حتى يتسنى تبرير المشروعات الاقتصادية الاستعمارية من خلال خطاب رسالة نشر الحضارة والحرية؛ فقد استخدمت آلة التصوير تاريخيًا "لإثبات" أن الشعوب السمراء متخلفة وغير متحضرة ويعيشون كالبهائم، ومن ثَمَّ يتم تبرير سجنهم أو استرقاقهم لحماية العالم المتحضر، وكذلك لصالح تلك الشعوب.

إن الفكرة الشائعة حاليًا أننا "نحرر" شعب العراق، وما إن "نجعلهم يفهموا هذا" ونعلمهم أساليبنا الديمقراطية حتى يتوقفوا عن مقاومة الاحتلال الأمريكي. ويتعقد الخطاب حيث يقدم الشعب العراقي كضحايا، أولاً لصدام حسين، والآن "للجماعات الإرهابية" و"المتمردين المتطرفين" أو "الفاشيين الإسلاميين"، فإن صورة العرب - على الأقل من في العراق وأفغانستان ولبنان - إما بصورة الضحايا عديمي الحيلة في حاجة للإنقاذ أو بصورة قوى الشر التي تسعى إلى تدمير أعمالنا الطيبة.

إن موضع المخاطرة هنا في الصور البصرية والقصصية يتمثل فيما هو مرئي وما يبقى غير مرئي، ما يمكن أن يرى، وما لا يمكن أن يرى. ولست أتحدث هنا عن القيود المفروضة حكوميًا على استخدام وسائل الإعلام أو الرقابة الذاتية داخل وسائل الإعلام، على الرغم من أن قرارات عدم عرض صور قتلى الحرب أو توابيت الجنود تحدد على نحو أساس ما يمكن أن يرى وما لا يمكن أن يرى. وما يحمل دلالة أكبر؛ لأنه يحمل خداعًا أكبر، هو الطرق التي تتاح لنا بها المشاهدة، وما نراه فعلاً، فهي تنطوي على قدر من الإخفاء يفوق قدر المتاح رؤيته. ولهذا طريقتان على الأقل: أولاً، تركز الصور على شيء وتستبعد آخر - فهي من منظور واحد فقط؛ ثانيًا، تتطلب الصور البصرية، أكثر من الصور القصصية، استحضار واقع فوري يبدو كما هو فعلاً، وإن هذا

النــوع الثاني من الوهم هو سر قــوة الإعلام المرئي ومقاومته التأويلَ النقدي، فإننــا إلى الآن لم نتعلــم أن نحسن تقييم الإعلام المرئي وتأويله، حتى نرى ما تم إخفــاؤه. أو بدرجــة أكبر من العمــق. لم نتعلم أن نــرى أن الرؤية دائمًا ما تنطــوي على عدم رؤيــة، وإن الرؤية الفعليــة تعني الإقرار بــأن لدينا مواضع محجوبة... وأن هذا الحجب سياسي. فإننا نرى ما نريد أن نراه، وما نريد أن نتوقعه، وما أُمرنا أن نراه.

مــاذا نــرى عندما ننظر إلى الصــور القادمة من أبــي غريب؟ هل نرى التعذيــب أم النــكات؟ هل نرى فظائع الحرب أم بضــع تفاحات فاسدة تسيء التصــرف؟ إن النظر إلى صور أبي غريب لا تكشف هذه الأنشطة فحسب، بل إنهــا تورط الناظر في منطــق الرائي والمرئي الاستعماري، الــذات والموضوع، الإنسان والحيوان، وهو المنطق الاستعماري الذي يحكم تلك الصور، إذ يوضع الرائــي في موقع آلة التصوير أو المصور، موقع الذات الناظرة إلى موضوعها، وهــي الأجساد الذكورية السمراء حال الاعتداء عليها، وشابات بيض يبتسمن ويرفعــن إبهامهن. فإن تلك الصور "تعرضــ" مراهقات يتسلين وهن يشرن إلى الأجســاد العارية مرصوصة بعضهــا فوق بعض ومربوطة بحزام الكلاب، وتعامل كأشيــاء لتسلية هؤلاء الفتيات. فإذا أنعمنــا التفكير أدركنا كذلك أن الصــور تعرض مــرح البنات والرجــال العرايــا المتهنين لتوليــد تسلية أكبر للمصــور وللمشاهديــن ضمنًــا. تُظهِر تلــك "اللقطات" المرتبة نســاء بيضًا ورجــالاً سمــرًا في أوضاع جنسية تشبــه صور S&M للمــرأة المتجبرة. ولكنها تعرضــ كذلك، كما تقول ســوزان سونتاج، رد فعل الفتيــات على تصويرهن: "فالحيــاة تعني التصوير وتعني امتــلاك سجل لحياة المرء... والحياة تعني الوقــوف استعــدادًا لصــورة... فالأحداث تصمــم جزئيًا بهــدف التصوير.

والابتسامة ابتسامة لآلة التصوير، وسينقص شيء حتمًا إذا رصصت الرجال العرايا ثم لم تتمكن من التقاط صورة لهم"[9]. فآلة التصوير تؤثر في السلوك أو طريقة الوقوف والحركة، ولقد تدربنا على الابتسام والوقوف للتصوير.

إن التصوير الرقمي يغذي، إن لم ينتج، النزوع لتسجيل الحياة بوصفها دليلاً على أن الناس عاشتها. ولنذكر مئات بل آلاف الصور الرقمية للأحباء ولا سيما الأطفال أو الحيوانات الأليفة، وهي تستهلك مساحات تقدر بالميجا بايت على حواسبنا الشخصية. فالصورة التي كانت تتخذ ذكرى يمكنها تحدي الزمن أصبحت في العصر الرقمي سباقًا مع الموت يؤدي إلى فيضان من الصور. إن هذا النزوع للتسجيل الذي تغذيه قدرة تبدو لا محدودة على التسجيل تحول الأرشيف إلى كومة مختلطة من الصور والنصوص يصعب تمييزها أو تفسيرها. وربما يفتح هذا إمكانات تواريخ بديلة من ناحية، أو ما يسميه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو "المعرفة المخضعة"، ولكن من ناحية أخرى يمكن أن يمحو الاختلافات؛ لأنه يخرج الأشياء من سياقها ويلقيها في فضاء إلكتروني لا محدود، ولكنه مشبع. إن صور الاعتداء في أبي غريب تفعل هذين الشيئين: فهي تكشف ما كان خفيًا من أنشطة الحراس العسكريين، وتثبت وقوع الاعتداءات على السجناء. وفي الوقت نفسه، فإن حشد الصور خاصة عندما تتدفق على الوطن من خلال الإنترنت، تطبّع هذه الأنشطة، بمعنى أنها تجعل العنف جزءًا من الحياة اليومية الطبيعية للجنود. بل إنها وهي تكشف ممارسات الاعتداء تؤطرها وتجمعها في حزمة بحيث تنتج وتعيد إنتاج الاتجاهات الاستعمارية. وكما يدلل عمل فوكو بشكل مقنع، فإن التقنيات جزءٌ لا يتجزأ من الرؤية التي تحدد ما يمكن وما لا يمكن أن يرى في أي وقت من الأوقات.

إن تكنولوجيات الرؤية مثل آلة التصوير والفيديو وآلة التصوير الرقمية وآلــة تصوير الهاتف المحمول تؤثر تأثيرًا حقيقيًّا، وتحدد كيف وماذا نرى...؟ ومــا لا نراه ومــا لا نستطيع أن نراه. فقد بدأت الفوتوغرافيا التسجيلية بصور عــن الاحتلال والعنف الاستعماري، وحسب كلام شودري "تسجل وتعيد إنتاج وحشيــة التاريــخ في آن واحــد، إذ ينتقل عبر سجــلات الرؤيــة ذات الطبيعة المتحولة"[10]. ويستمر التصوير الفوتوغرافي التسجيلي في "جلب صور المذابح في فضاءاتنــا المنزلية الآمنــة"[11]. وهي تفعل ذلك بطرق تنتــج رؤانا لذواتنا وللآخرين. وفي حالة التصويــر الفوتوغرافي الاستعماري يسجل المصور، كما يقــول باحثون كثيرون، ويعيــد إنتاج هيمنتــه على هــؤلاء المستعمرين. ويقول شــودري: التصوير الفوتوغرافي الاستعماري ينتج قابلية رؤية تشرعن وتسجل "قيمــة" الجهد الاستعماري داخل إطار واحــد، إذ تقيس الذات الاستعمارية عــن طريق تثبيــت حركتها. فهي تساعــد على إنتاج الأشيــاء المنتظمة فترينا سلسلــة قبيحة من الأشــكال العرقية ومشاهد جميلة ساميــة لبلاد أجنبية أو تاريخيًّــا مختــزلاً في آثار قديمة جميلة"[12]. وعلى الرغــم من أن شودري هنا يحلل التصويــر الفوتوغرافي الإنجليزي في الهند في القرن التاسع عشر، فإن وصفــه يتردد صــداه في الصور الأمريكيــة للعراق المحتل، التــي تشرعن قيم الاحتــلال الأمريكــي؛ إذ ترينا الفوضى والبنيــة التحتية المدمــرة مع أشكال عرقيــة وأراضٍ أجنبية وأطلال آثار قديمة؛ فأغلــب ما نراه من صور المناطق الحربية هــو صور أطلال يحتلها الجيش الأمريكــي الآن، الذي يصور أفراده بوصفهم أبطالاً يجلبون النظام إلى الفوضى.

وفي حالــة أبي غريب، تتآخى النزعة المرقمنة للتسجيل (نزعة التسجيل الرقمــي) مع النزعــة البورنوجرافية ليس من باب متعــة اختلاس النظر، بل

بوصفهـا أداةً مساعـدةً جنسية (فقـد ورد أن الجنود كانـوا يتبادلون الصور كجـزء مـن نشاطهم الجنسـي). فـإن تكنولوجيـات المراقبـة التـي أُنتِجت لتخـدم السلطـة التنظيمية والضابطـة، كما يقول فوكو، كذلـك تنتج رغبات في المزيـد مـن الممارسـات الجنسية التلصصيـة والاستعراضيـة باستخدام آلات التصويـر ومسجلات الفيديو والهواتف والإنترنـت. وتستخدم التقنيات العسكريـة المصممة لتيسـير المراقبة والاحتـواء الآن لنشر صـور "الأجساد العارية الحقيقية في حالة الفعل" وهي لا يمكن احتواؤها، بل إن النزوع إلى التسجيـل يختلط (كما حدث كثيرًا) مـع النزوع الاستعماري للتوثيق، ومن ثَمَّ تبرير الاحتلال العسكري والسجن والتعذيب.

مـا دام النـزوع الاستعمـاري يجعل مـن الشعوب المستعمـرة وأماكنهم مشهـدًا غريبًـا لأشياء همجيـة ينظر إليها، فـإن نظره ذلك لـون من النظر البورنوجـرافي. إن أسلـوب النظـر البورنوجـرافي يؤطـر الـذوات المستعمرة ويصورها ويجعلها موضوعات، فأجساد المستعمَرين تحت رحمة مستعمِريهم بأيديهـم أن ينقذوهم أو يقتلوهم. وتتحول الأجسـاد المعتدى عليها والمشوهة إلى جوائـز حـرب تصور على أنهـا دليل علـى الهيمنة والنصـر؛ فيصورون مربوطـين من رقابهم كالكلاب تقودها صغار الجنـود الأمريكيين. إن الرؤية البورنوجرافية تنكر أي إرادة ذاتية وأي موقع فاعل للمستعمر[13]. فقد أخفيت الإرادة والهويـة الفرديـة والاجتماعيـة "للموضوعـات" التـي تتلقى النظرة البورنوجرافيـة الاستعماريـة، ومن ثَمَّ فـإن تحويل أفراد الشعـب المحتل إلى موضوعـات جنسية هو جانب واحد من النظرة البورنوجرافية، كما أن تحويل أفراد الشعب المحتـل إلى موضوعات جنسية يعقد عملية تشييئ الشعب الذي تحـت الاحتلال، فيسجل سيطـرة المحتلين عليهم ويعيـد إنتاجها. إن تصوير

السجناء بوصفهم أهدافًا أو كائنات جنسية تحت سيطرة الحراس العسكريين الذي يملكون السيطرة على أدائهم الجنسي نفسه يجعل إدارة أجسادهم أمرًا مبررًا ومتكررًا. ففي تقارير أبي غريب الأولى، قال الحراس: إن السجناء كانوا يتصرفون "كالبهائم"، وأشاروا إلى النشاط الجنسي بوصفه دليلاً على ذلك. وبالطبع اتضح أن السجناء كانوا يرغمون على محاكاة الأنشطة الجنسية كجزء يفرضه العسكريون من طقوس التشييئ والهيمنة المهينة.

ولكن العقلية الاستعمارية لم تخترع مع آلة التصوير أو التقنيات الرقمية. فإن الظلم الذي يصفه فيلسوف القرن الثامن عشر الألماني عمانويل كانط بأنه يؤكل كالفاكهة في أوروبا هو "السلوك غير الكريم للدول المتحضرة في قارتنا، ولا سيما الدول التجارية في إحدى بقاع العالم". وإن وصفه المصالحَ الأوروبيةَ في جزر الكاريبي في القرن الثامن عشر ليجد صداه اليوم في المصالح الأمريكية في العراق:

إن الظلم الذي يرتكبونه عند زيارة البلاد والشعوب الأجنبية (وهو في حالتهم مكافئ للغزو) يبدو فظيعًا. وأسوأ شيء (أو من وجهة نظر الأحكام الأخلاقية، أفضلها) في هذا كله هو أن الدول التجارية لا تستفيد من عنفها؛ لأن كل شركاتها التجارية على حافة الانهيار. فشوجر آيلاند، تلك القلعة التي تضم أقسى ألوان العبودية وأشدها إصرارًا لا تثمر أي ربح حقيقي، فهي تخدم بشكل غير مباشر (وليس مرضيًا على الإطلاق) في تدريب البحارة على السفن الحربية، ومن ثَمَّ تساعد على نشوب الحروب في أوروبا. وهذا كله من عمل القوى التي لا تنفك تملأ الدنيا صياحًا عن صلاحها[14].

وبعـد مرور أكـثر من مائتي عـام ليبدو وصـف كانط منكـورًا: احتلال يسـاوي الغزو بغرض المكسب التجاري يقف الآن علـى حافة الانهيار ولا ينتج ريعًـا حقيقيًا، إلا ما يمول الجيش ومتعاقديه - وكل ذلك يفعل باسم الصلاح والصواب.

إن التطـورات التكنولوجيـة في المائتـي سنـة الأخـيرة، ومـن بينهـا آلة التصويـر، ولا سيما أحـدث أشكالها - الفيديو والرقميـة - تجعل الواقع يؤثر في المشـروع الاستعمـاري بطرق تسـاوي بُعدَي الزمان والمـكان، وتأخذ المنطق الاستعماري إلى آفاق بعيدة، فآلة التصوير تسجل الواقع بطريقة تحدث تحولاً في علاقاتنا بكل من التاريخ والحقيقة. ومن المفارقات أن الواقع الذي تعرضه آلـة التصويـر، ولا سيما الفيديو أو التليفزيون، يحـول كل الزمن إلى الحاضر - وينطبـق ذلـك خاصة علـى الصور الرقميـة اللاسلكية التي يمكـن أن تبث "حيـة". إن صـب كل الأحداث والصور في حاضر دائم يخلق -ما يسمى- أثر الحقيقـة الـذي يمتزج من خلاله الخيـال بالواقع. وإن عمليـة التنقل الزمني هـذه تحول بدورها التاريخ إلى أسطورة والعكس صحيح، وذلك عن طريق نزع الأحداث عن سياقها، وجعلها حاضرًا دائمًا، ومن ثَمَّ خالدة أو أسطورية (كانت أجهـزة الفيديو في الأصل تسمى آلات التنقل الزمني؛ لأنها تسمح للمشاهدين بمشاهدة عروضهم التليفزيونية المفضلة في وقت أنسب لهم).

وكمـا تقـول سـوزان سونتـاج في تعليقهـا على أبـي غريب، فـإن فورية التكنولوجيـا الرقميـة تجعل من المستحيل ممارسـة الرقابة التي تفرض على الجنـود عندما يرسلون الخطابات إلى الوطـن. فالجنود الآن يرسلون رسائل إلكترونية ملحقٌ بها وثائق رقمية إلى العالم كله. ويسمح ذلك للصور والرسائل بتجـاوز الرقابـة العسكريـة، وكذلـك يقلص الزمـان والمكان ما بـين الواقع

وتمثيـلات الواقع. وتعلق سونتاج قائلة: إن "التمييز بين الصورة والواقع، كما بين الرواية والسياسة - يمكن أن يتبخر بسهولة، ما دام المسؤولون الحكوميون والعسكريـون يصفون الصـور، وليس الأفعال التي تفضحهـا الصور، بالفعل الخاطـئ"[15]. وخلافًا لما تقـول به سونتاج، ليس لـوم العسكريين للمصورين وحـده الذي يطمس الحـدود بين الواقع والخيال، وليسـت مسألة المسؤولية أو اللوم وحدها التـي تسبب ارتباكًا بسبب فوريـة التكنولوجيا الرقمية والرواية الإعلامية. فإن التكنولوجيا الرقمية تعيد إنتاج الواقع بسرعة تكاد تعدل زمن معايشتنـا لـه، ومن ثَمَّ تهدم الزمـن الموجود بين الواقع وتمثيـل ذلك الواقع. وكمـا سنرى ليس مجـرد انتشار الصـور الفوتوغرافية أو الصـور المرئية في خطـاب توليفة سياسية هي مـا يفرض ما يمكن أن نراه، فـإن الصور نفسها هـي بالفعـل ما يحدد مـا نستطيع أن نـرى وما لا نستطيع، عـن طريق تقديم الأحـداث بطريقـة محددة من منظور محـدد وبوسائل يمكـن أن تنشئ وهم الوصول الفوري إلى الواقع. وفي حين أن هذه الفورية الظاهرة والتدفق المستمر للصور والمعلومات يجعل الرقابة عليها مستحيلة - ويفسر ذلك عمل الحكومة والجيش على تشديد الرقابة حاليًا - فإنها في آن واحد تقلص الزمان والمكان المتـاح للتفكر النقدي ووضع الأشياء في سياقها، وهي أمور لازمة لتأويل معنى تلك الصور.

آلات التصوير بوصفها أسلحة حربية

استخدم التصوير الفوتوغرافي وغيره من أشكال التصوير في المخابرات العسكرية منـذ اختراعها. فالجنود الآن يشاهـدون التقارير الحية التي تبث عـن غيرهم من الجنـود ليحصلوا على معلومات عن الحـرب. وتعلق الناقدة الثقافيـة آن كابلان علـى هذه الظاهـرة فتقتبس قول المذيعة سـاره بوكسر:

"وتخلص بوكسر إلى وجود "خلط عام" في تحديد مَنْ يفعل ومَنْ يشاهد، وفي قلب هذا الخلط يوجد شهود عيان الحرب التقليديون، الصحفيين "المصاحبين للجنود". وهي تسأل بذكاء: "هل كاميرات التليفزيون شهود عيان على الحرب، أم هي جزء من العتاد العسكري أو كلاهما؟"[16] ليس الجنود المسلحين بآلات التصوير الرقمية وحدهم من يرسلون الصور إلى العالم كله عن طريق البريد الإلكتروني والإنترنت، بل إن الهيئة العسكرية نفسها تأخذ معها معدات تصوير فيديو في المهام لتسجيل نجاحاتها وتوثيقها - وعملية إنقاذ جيسيكا لينتش هي المثال الأبرز للعمليات العسكرية التي شملت استخدام معدات تصوير فيديو للرؤية الليلية لإيجاد صورة مهمة الإنقاذ البطولية الناجحة. فالجندي المجهول خلف آلة التصوير في أثناء عملية الإنقاذ يسجل الحدث ويشارك فيه، إلا أنه يستعمل آلة التصوير بدلاً من البندقية (ولا يختلف ذلك عن حارس السجن الذي يقف خلف آلة التصوير في أبي غريب).

قام باحثون كثيرون بتحليل الارتباط بين آلات التصوير والأسلحة الحربية، وبالتحديد في المواقف الاستعمارية التي يحتل فيها جيش دولة أراضيَ دولة أخرى. وكما رأينا قام مالك علولة بدراسة آثار سياسات بطاقات المعايدة التي تصور الجزائريات التي التقطها الفرنسيون محتلو الجزائر. ويناقش شودري دور آلة التصوير في الاحتلال البريطاني للهند، فيقول: "إن أحدث الأجهزة التكنولوجية تعبيرًا عن هذه الصلة بين الاهتمام والاستثمار والمعرفة كانت آلات التصوير التي أراد ضباط الجيش أن "يصوبوها" على "موضوعهم الشيق... فآلة التصوير يمكنها أن تحل محل البندقية، على الأقل في ظروف معينة... فالظل المزدوج للخوف والعنف في غير موضعه هو



ما صاحَب ممارســة التصوير الفوتوغرافي الاستعماري عمومًا وتحديدًا"[17].
ويحلـل شودري بعض الطرق التي أنتج بها التصوير الفوتوغرافي الاستعماري "المعرفـة" عن الموضوعـات الاستعمارية وعرض، فيما يفترض، "حقيقة" حالهـم (أي أنهم كانـوا يحتاجون إلى الثقافة البريطانيـة ويستجيبون لها). وإضافـة إلى ذلـك، سجلت آلة التصويـر ومن ثَمَّ أعادت إنتـاج العنف الذي أمكـن نشره في شكله المسجل والافتراضـي بغرض السيطرة على الموضوعات الاستعماريـة (المستعمَريـن). فـآلات التصويـر إذن كانت بفاعليـة البنادق نفسها في بعض الظروف.

ويشـير جون بيرجـر أيضًـا إلى وجود صلـة تعبيرية بين آلـة التصوير والبندقيـة، ولهذا دلالتـه إذا استحضرنـا استخدام الجيشـ آلاتِ التصوير في الحـرب. وفي معرض مناقشته صورًا من الحـرب الفيتنامية، يعلق بيرجر علـى الـدور المزدوج لآلـة التصوير، التـي لا تسجل العنف على فيلـم ومن ثَمَّ تشـارك فيـه فحسب، بل إنها تمارسـ العنف على الزمن نفسـه: "كلمة زناد تنطبـق علـى البندقيـة وآلـة التصوير، ممـا يعكسـ تواصـلاً لا يتوقف عند المستـوى الميتافيزيقي البحـت. فالصورة التي تقبض عليهـا آلة التصوير بها عنف مزدوج، ويعزز نوع العنف التناقض ذاته: التناقض بين اللحظة المصورة وكل مـا عداها من لحظـات"[18]. ويبين تحليـل شودري أيضًـا أن الصلة بين آلـة التصوير والبندقية ليست صلة تعبيرية فقـط، فآلة التصوير استخدمت فعـلاً لتهديد أهـل المستعمرات، وكأنها تقول: "أحسـن التصرف وإلا سيكون هـذا مصيرك!"، فآلات التصويـر هنا تأخذ مكان البنـادق كأسلحة يتم بها السيطرة على الأفراد والأهالي. ولنتذكر أبي غريب مرة أخرى، حيث عرضت الصـور على السجناء بوصفها جزءًا من عمليـات الإذلال وتهديدًا أيضًا. ولم

يكـن التهديد بأن ذلك سيحـدث لهم فقط - أي أنهم تنـزع عنهم ملابسهم ويوضعـون في أوضاع جنسية للتصوير - بل أيضًـا إنه إن حدث سيصور حتى يراه الناس، ومن ثَمَّ يتضاعف إذلال السجناء.

ويخلص بيرجـر إلى أن صـور الحـرب لا توقـف العنـف، إلا أن يكون مشاهدوهـا لهم سلطة الفعـل السياسي، أي السلطة التـي لا يملكها المشاهد العادي: "في الأنظمة السياسية بحالتها الآنية، ليست لدينا الفرصة القانونية للتأثـير الفاعـل في أمور تسيير الحـروب التي تُشن باسمنـا. وإن إدراك هذا الأمر والتصرف على أساسه هو السبيل الفاعل الوحيد للاستجابة لما تعرضه الصـورة. مع ذلـك فالعنف المزدوج للحظـة المصورة يعمل فعـلاً ضد تكوين ذلـك الإدراك. وهـذا هو سر نشرهـا بأمان"[19]. ويعمل العنـف المزدوج ضد تكويـن إدراك حقيقة افتقارنا إلى السلطـة السياسية، عن طريق نزع الصفة السياسيـة عـن لحظـات الألم والحـرب، وجعلها مجـرد "دليل علـى الحالة الإنسانيـة العامـة"[20]. فالنظر بهـذه الكيفية يتيح نشر الصـور ومشاهدتها خارج أي سياق تاريخي أو سياسي، وخارج أي خطاب عن المسؤولية، فالمشاهد يمكنه بسهولة أن يتبرأ من كل باب يجعله متورطًا فيما تعرضه.

إن عمل الصور على عزل لحظات من الزمن ونزعها من سياقها التاريخي يجعلها ترتكب عنفًا من الدرجة الثانية في حق الزمن والتاريخ. فعندما يُجتزأ حدث مهم من سياقه الزمني والتاريخي، فإن المحتوى أو الموضوع الفوتوغرافي يصبح فردًا مجردًا، وممثلاً هلاميًّا للمعاناة الإنسانية بصورة أعم. فالانتزاع مـن السياق انتـزاع للصفة السياسيـة؛ لأنه ينتج ما تسميـه الناقدة الثقافية آن كوبـلان "التعاطف الفارغ". ففي سيـاق تحليلها لتغطية صحيفة نيويورك تايمـز لبداية غـزو العراق عام 2003م، تنتقد كابـلان وسائل الإعلام لإسباغ

العاطفيـة على الحرب عن طريق تقديم صـورة متناثرة منزوعة من سياقها، والتركيـز على الأفراد وليس على السياق السياسي[21]. فالمقابلات الشخصية مع بعض الجنود، وعرض قصص ذات طابع إنساني عن عائلاتهم في الوطن، تشخصـن الحرب، وفي الوقت نفسـه تنزع طابعها السياسـي. وهذا التركيز علـى الأفراد (ولنذكر جيسيـكا لينتش) يعطي الإحساس بـأن هؤلاء الأفراد متفـردون وممثلون لغيرهم في آن واحد. فهم يتحولـون إلى نماذج "للجندي الأمريكـي" أو "الأفراد الأبطال"، وهذا ينزع الصفة السياسية من الحدث. تقـول كابـلان: "فالفرد يشجـع على تمثيل أفـراد معينـين، فيدخل في عالم خبراتهـم بـدلاً من أن يفكر فيما ينظـر إليه على أي مستـوى أكبر من الفكر أو التحليـل"[22]. فما يبقـى للمشاهد غير المشاعر والتعاطـف الفارغ الذي لا يترجم إلى تدبر سياسي، ناهيك عن الفعل؛ فالسياسي يتحول إلى شخصي.

الشهادة العيان المصاحبة

تتعقـد سياسـات الرؤيـة بظاهـرة حديثة تسمـى الإعـلام المصاحب، وهو الـذي يعمق الإحسـاس بالسياسي الذي يتحـول إلى شخص. فبالإعلام المصاحـب يصير الصحفي مشـاركًا في الفعل مع مرافقيـه العسكريين. وإن آثـار ذلـك على الصحفـي في هذا الموقف (حيـث تعتمد حياتـه على الجنود الذيـن يسافـر معهم) وآثاره علـى جمهور المشاهدين (حيـث نرى الصحفي ينبطـح أرضًـا عند وقـوع هجـوم، أو يهاجم مـع العسكريين)، كلهـا تقوض القدرة على توفـير أي مساحة نقدية من الأحداث التي يعرضها الصحفيون. ويقـدم الصحفي مايكل ماسنج مثـالاً لمثل هذا الإعلام المصاحب بتقرير عن MSNBC: "الدكتـور بـوب أرنـوت - ومهمته المعتادة الجانـب الصحي - تبع مصـوره في حماس إلى مبنى غير مضاء، حيث جنديان عراقيان مأسوران تم

توقيفهما بالقرب مـن المدخل في حين تظهر مجموعة من النساء في الخلفية. قال أرنوت بغضب: "إنهم يقاتلون بالخارج. وهنا في المقدمة توجد صواريخ آر بي جي تستخدم لقتل جنود المارينز، وفي الخلف يوجد هؤلاء النساء والأطفال - رهائـن مدنيـين وهـم في حالة فـزع"، ولكن فـزع من ماذا؟ مـن الرجلين المأسوريـن في الغرفة الأماميـة؟ من القتال في الخـارج؟ وهل كن محجوزات ضد إرادتهن؟ لم يطرح أرنوت هذه الأسئلة قط"[23]. يذكر ماسنج أن صحفيّ MSNBC المصاحبـين عـادة مـا "يقصون حكايـات عن الشجاعـة والبطولة الأمريكيـة... وهم في حالة نشوة حربية". فاللحظـة ملكتهم بوصفهم شهود عيان على الحرب لا مراسلين حربيين. هؤلاء الصحفيون المصاحبون يركزون علـى مشاعر الحرب - مشاعرهم ومشاعر العسكريين الذين حولهم - وليس على وضع الأحداث في سياقاتها كجزء من قصة متكاملة بحيث يمكن أن تعين المشاهدين على تفسيرها.

ويجسـد الإعلامـي المصاحـب، الذي أدخـل بوصفه جـزءًا أصيلاً من المحيط العسكـري، ظاهرة الموقع المخصص لفـرد بعينه، ولكنه غير محدود بزمان ومكان. ويسمح القرب من الأحداث للمشاهد بأن "يشارك" في الحرب عـن طريق تمثيله للأفـراد المشاركين - كأبطال مسرحيـة تجري على مشهد مـن وسائل الإعلام. ويفسـر ماسنج هذا بأن الإعلام المصاحـب نشأ جزئيًّا كاستجابـة للخطر الذي يتعرضـ له الإعلاميون في وقت الحـرب، فيفضلون أن يتحركـوا مع العسكريين مـن باب الحماية[25]. لكن ذلـك هو نتيجة القيود الحكومية التي لا تعطي الصحفي تصريحًا بالدخول إلى المعسكرات الحربية إلا بشـروط يحددهـا الجيش والحكومـة. وكما توضح جوديـث بتلر، "يوافق الصحفيون على التحرير من المنظور الذي حددته سلطات الحكومة والجيش

فقـط. فهم لا يتنقلون إلا بشاحنات معينة، ولا ينظرون إلا إلى مشاهد معينة، ولا يبعثـون للوطن إلا صورًا وقصصًا لأنواع معينـة من الأحداث. إن الإعلام الملحـق يعني أن ذلك المنظـور المفروض لن يكون نفســه موضوعًا للصحفيين الذيـن سمـح لهم بدخـول المواقع الحربيـة بشرط أن يظـل نظرهم محدودًا "بخطوط مرسومة لأحداث معينة"[26].

يـؤدي هذا الموقف إلى رؤية محدودة للأحداث لا تتعدى الزاوية الفعلية التي تنظر منها القوات، ويتطور الأمر إلى تمثل المنظور الأيديولوجي للجيش. يقـول ماسنج "في أغلب الأحيان يبدو أن الصحفيـين المصاحبين بالجيش لا يصحبونه عسكريًا فحسب، بل عقليًا"[27]. ويضرب ماسنج أمثلة عدة لتقارير إخباريـة مـن العراق تقدم رواية أحادية الرؤية تتطابـق مع رؤية الجيش. من هذه الأمثلة تقرير مراسل صحيفة لوس أنجلوس تايم، طوني بيري، الذي كان مصاحبًـا قواتِ المارينز في الفلوجة في مشـروع إسكاني على أطراف المدينة. وكانـت قـوات المارينز قد أجبرت المقيمـين في العمارة السكنيـة على الرحيل حتى يقيمـوا قاعدتهم هناك. يقول بيري: إن تلـك الأسر كانت تتمتع بصحة جيـدة وتعيشـ في مأمن من الأخطـار، على الرغم من أنـه لم يكن يدري أين ذهبوا؛ لأنه بقي مع قوات المارينز.

وهكـذا، حسب روايـة بيري، كان طرد قوات المارينـز للأسرة من بيتها لمصلحتهـا في الحقيقة، فقد تمكنت الأسرة بهذه الفرصة السعيدة من الفرار إلى المناطـق الريفية ليقيموا مع أقاربهم في القبيلة (فقد قال بيري: إن هؤلاء الناس كانوا قبليين، ومن ثَمَّ معتادين الترحال) بدلاً من أن يرغموا على العيش في معسكـر للاجئـين. الأكثر من ذلك، كان المارينـز سيعوضونهم - أو حسب كلام بـيري "كنا سنعوضهم" بتجميل المـكان وبناء ملعب كرة قدم. إن بيري

العاجــز عن التنقل في المدينة، والتحدث مــع العراقيين، لا يسعه إلا أن يتكهن بتطمينــات متفائلة بأن أولئــك المبعدين عن بيوتهــم "سيعيشون ويسلمون". يبــدو أن مشاركــة بيري جنــودَ المارينــز في ثكناتهم كانت كذلــك مشاركة في نظرتهــم[28]. يقول بــيري في تقريره: إن الشعور بالذنب حيــال الأسرة المبعدة دفعــه إلى أن "يدس بعض الدولارات تحت رأس دمية تمثل شخصية "السيد بطاطس" الكرتونية، حتى تجدها الأسرة عندما تعود.

تبــين الشعبية التي يتمتــع بها الصحفيون المصاحبــون حاليًا وجود نوع مــن التوتــر في الصحافــة التليفزيونيــة، متأصل في الصحافــة المصورة منذ نشأتهــا. تقول ســوزان سونتاج: إن الصــور في ظاهرها تقــدم سجلاً للواقع؛ لأن الآلــة لا تكــذب، ولكنها تشهــد كذلك على الواقع؛ لأن هنــاك إنسانًا يضع للصــورة إطارها: "تسمح خفة اليد هذه للصــور أن تكون تسجيلاً موضوعيًا وشهــادة شخصيــة في آن واحد، نسخة أمينة أو نقــلاً للحظة فعلية من الواقع وتأويــلاً لذلك الواقع"[29]. ومن الطريف أن تخلــص سونتاج إلى أن التصوير الفوتوغــرافي يحقق إنجازًا يصبــو إليه الأدب بلا أمــل في بلوغه - فهو يقدم في وقــت واحــد نسخة من الواقع وتأويلاً له - وهــو يستخدم مجازات النصية والتأويل والنسخ ليصف التصويــر الفوتوغرافي. بتعبير آخر، على الرغم من أن سونتــاج تنسب للتصوير فضلاً على الأدب، إلا أنها تصف علاقة التصوير بالواقع بلغة الأدب.

ولكــن موقــف سونتاج مــن فورية التصويــر الفوتوغــرافي، ليس أحادي الجانــب كتناول جوديث بتلر لــه في مقالها النقــدي: "التصوير الفوتوغرافي والحرب والغضب". تقول بتلــر: إن الصورة عند سونتاج خارج نطاق التأويل ومــن ثَمَّ تحتــاج إلى أن تصحبهــا تعليقات وقصة. ولكن هــذا، كما أشرنا في

المقتبس السابق، سببه أن الصورة تؤدي وظيفة مزدوجة؛ لأن الصورة في ذاتها تأويل متخفٍّ فإنها تحتاج إلى طبقة قصصية أخرى تصاحبها، لتبرز ما تسميه بتلر "إطار الصورة"، الذي سيظل خفيًا عن عين المشاهد في غياب قدر من التحليل النقدي. وكما تؤكد بتلر، "فإن تعلم رؤية الإطار الذي يحجب عنا الرؤية ليس بالأمر الهين... فعجزنا عن رؤية ما نرى له دلالته النقدية"[30]. ويرجع ذلك جزئيًا إلى أننا لم نبلغ بعد ثقافة بصرية مستنيرة – فعلى الرغم من أن الصور تحيط بنا، إلا أننا لم نتعلم إلى الآن كيف نقيِّم الصور نقديًا. وحتى نبدأ في فهم ردود أفعالنا العاطفية تجاه الصور وما تعنيه لنا كأفراد وكمجتمع، لا بد لنا أن ندرك أن الصورة أو الصورة الفوتوغرافية، تنشأ دائمًا من منظور واحد يقوم فعلاً بتأويل الواقع وإيجاده. إن عملية التأطير هذه، وهذا التأويل المدسوس هو ما ينبغي أن نراه. لا بد لنا أن ندرك الخفي في المرئي، بمعنى أننا لا بد أن نتعلم اكتشاف وجود شيء وراء إدراكنا المباشر في هذه الصور، فإن ما نراه ولا نراه أو لا نستطيع أن نراه يحتاج إلى تأويل مستمر.

يحتل التصوير مكانًا بين تسجيل الواقع وتأويله، ويشير ذلك إلى مفارقة شهادة حدث كشاهد ومشارك، وسأشرح هذه المفارقة في موضع آخر حين أعود إليها بعد قليل. فالصحفي المصاحب يكتب عن الأحداث ويشارك فيها. يقول المنظِّر الإعلامي أندرو هوسكنز في سياق وصفه للتغطية الإعلامية لانهيار برجي مركز التجارة العالمي: "إن البث الإعلامي الخارجي الموسع ألقى بمرساته كجزء من الحدث وكشاهد عليه... ويدلل ذلك على وجود اتجاه متسارع لدى المراسلين نحو اعتبار أنفسهم محررين للأحداث

العالمية ومكونين لها"[31]. فالصحفي في هذا الموقف يأخذ مكان شاهد العيان، فيقدم ما يراه في اللحظة نفسها التي يشهد على وقوع فظائعها، ولكن شهادة الصحفي على الفظائع التي تقدم دون تعليق سياسي أو اجتماعي من شأنها أن تساعد المشاهد على تأويل الموقف، لكن الفظاعة أو الرعب يُقَدَّم هنا منزوعًا عن زمنه أو سياقه، ومن ثَمَّ منغلقًا على التأويل. وينطبق ذلك على الصحافة الحربية الملحقة.

إن فورية الإعلام المصاحب، وتماهي الصحفيين مع الجنود الذين يحمونهم يجعل من الصعب على المشاهدين أن يجدوا أي مسافة نقدية بين الأحداث وكيفية إذاعتها. فالإعلام الملحق إذن يحول الأحداث الحقيقية إلى أحداث إعلامية، ويحدث أثرًا مربكًا لدى المشاهد، الذي يتم جذبه إلى الحدث كأنه يشاهد فيلمًا حربيًا. أما التكنولوجيا اللاسلكية الجديدة التي تتيح للجنود والإعلاميين الإذاعة الحية من الخطوط الأمامية فتجعل التغطية تبدو أقرب إلى الفيلم الحربي منها إلى تقرير إخباري عن حرب حقيقية[32].

تعمل تركيبة القرب المكاني والوقت الحقيقي على مكان وزمان محددين، ونزعهما من سياقهما وتقديمهما في شكل فوري أو جزء من حاضر تليفزيوني دائم، ومن ثَمَّ تفريغهما من معنيهما التاريخي. إن التقارير الحية المصاحبة هي آخر التطورات الإعلامية التي تزيح التاريخ والزمن إلى "هنا والآن" دائمين، وهي تطورات من أعراض هوس الثقافة الإعلامية بكل ما هو حي وواقعي مع قلقها منه - وهذا الهوس ليس من أعراض القلق المكبوت من الموت فحسب، بل إنه شاشة رقيقة توضع فوق ثقافة الموت والعنف.

مشاهد العنف

في فيلم "السيد والسيدة سميث" الذي أنتجته هوليوود عام 2005م، وحقق نجاحًا كبيرًا، وأحدث ضجة في صحف التابلويد أكبر من تلك التي أحدثها على الشاشة، يؤدي براد بيت وأنجيلينا جولي دوري زوجين، جون وجين سميث. فقدت علاقة الزوجين لمعتها بعد "خمس أو ست سنوات" فقط، وهما يعيدان الوهج لمشاعرهما بالضرب وإطلاق الرصاص وجرح أحدهما الآخر. يبدأ الفيلم بالزوجين في جلسة علاج نفسي وهما غير مستعدين للإجابة عن أسئلة حول فتور زواجهما وحياتهما الجنسية خاصة. ونعلم في أثناء الفيلم أن كلاً منهما لا يعرف أن الآخر قاتل محترف بارع، ويعمل لدى الشركة المنافسة للشركة التي يعمل فيها الآخر. والاثنان يمشيان في أثناء نومهما، ويعيشان معًا مثل الآلات، في حين أنهما ينفذان مهمات القتل العنيف في لحظات هوس من حياتهما الفارغة إلا من تلك اللحظات. فالكلمات القليلة التي يتبادلانها فاترة - حتى يتلقى كل واحد منهما أوامر من شركته بأن يقتل الآخر. وخلافًا لعلاج الزواج الفاشل الذي يظهر بشكل ساخر في بداية الفيلم وآخره، فإن وحشية كل طرف تجاه الآخر تشعل رغبتيهما وتعيد الجنس والحديث بينهما، وكلاهما يدور حول العنف. ولا تحرم أعمال القتل أيًّا منهما النومَ. فجين تتفاخر أنها فقدت الإحساس في ثلاثة من أصابع يدها، ويبدو - بعيدًا عن هوسهما بالعنف - أن الزوجين قد فقدا الشعور بأي شيء حتى تجاه أحدهما الآخر. فقد صارا آليّ قتل يعتدي أحدهما على الآخر بصورة تلقائية كأنه يغسل أسنانه أو يتناول العشاء، وعنفهما آليٌّ إلى درجة أنه عند تلقي الأوامر يوجهانه أحدهما إلى الآخر دون تردد. إن هذا العنف التلقائي هو على ما يبدو الذي ينقذهما من زواجهما الروبوتي -الآلي-.

وخلافًا لأفــلام تجديد الزواج الهوليوديــة الكلاسيكية من الأربعينيات مثــل "فتاته فرايــداي" (1940م)، و"زوجتي المفضلــة" (1940م)، و"قصة فيلادلفيــا" (1940م)، التــي يستعيــد الــزواج فيها وهجه مــن خلال الحوار السريــع والكوميديا الجسدية، فالــزواج في "السيد والسيدة سميث" يستعيد وهجــه من خلال العنف سريع الحركــة والقليل من الحوار والكثير من العنف البــدني[33]. أما في الأفلام القديمة فيتقارب الزوجان المتباعدان، ويتواصلان جسديًــا مــن خــلال تحــول فكاهــي في الأحــداث، يتضمــن أحيانًــا مشاهد مضحكــة ومشاهد الضرب بالعصا المصممة حركيًا، التي تأخذ "المعركة بين الجنســين" إلى مستوى حرفي. ففي فيلم "فتاته فرايداي" يستعيد والتر بيرنز (كاري جرانــت) الصحفية وزوجته السابقة هيلدي جونســون (روزالند راسل) بإعطائهــا تحقيقًا صحفيًا لا يقــاوم، أما جين وجون فيجــدان أرضًا مشتركة في ولعهمــا بالعمل، على الرغم من أن العمل في هذه الحالة هو قتل الناس. وفي حين كانــت العــودة الناجحة في الأفــلام الكلاسيكية تقاس غالبًا بقــدر التنازل الذي يهــدئ التوتر في العلاقة مؤقتًا، فإن نجــاح العلاقة في "السيد والسيدة سميث" يُختــزل في عــدد مرات ممارسة الجنس بــين الزوجين. فكما حــل العنف الفعلي مكان المعركة المجازية المتمثلة في الحوار سريع الطلقات، حل الجنس حرفيًا محل إثارة التوتر الجنسي الذي يبنيه الحوار وحوادث التقارب البدني الفكاهية.

قد تذكرنــا مشاهدة هذا التمجيــد للسادية الماسوكيــة والعنف الجنسي بالأفــراد العسكريــين الذيــن استخدمــوا الاعتــداء الجنسي لإنعاشــن حياتهم الجنسيــة في سجــن أبي غريب، (حيــث أعطى أحد الجنود جنديًــا آخر صورًا لسجنــاء يمثلون مواقف جنسية هدية بمناسبة عيــد ميلاده، كما تم مزج صور جنــود يمارســون الجنس بعضهم مــع بعض وسط صــور الاعتــداء). إن فكرة



اعتبـار الاعتداء على الآخرين شكلاً من أشكال الاستثارة الجنسية تتراوح بين الوجبة اليومية من العنف الجنسي والجنس العنيف في أفلام هوليوود والصور الصادمـة مـن أبي غريـب. فلماذا توصـف الصـور الأولى بالمبتذلـة والثانية بالصادمـة؟ هـل لأن الأولى خيـال والثانيـة واقـع؟ في ضوء تليفزيـون الواقع والحقائـق الافتراضيـة والشخصيات الافتراضية علـى الإنترنت، كيف نعرف الفرق؟ ألا تؤثر خيالاتنا في رؤانا للواقع؟ ألم يكن الجنود الصغار في أبي غريب ينفذون الأوامر "بتليين" السجناء، ولكنهم كذلك كانوا يحققون تخيلاتهم؟

إن الحـد بين الواقع والخيال هو بعينه تلك المنطقة الخطيرة في الوجود الإنسـاني، المليئـة فعلاً كما هـو الحال، بألغـام تنطلق مع أقـل ضغط بصور افتراضيـة وحقيقيـة. وفي مواجهة هذه الصـور الحقيقيـة والخيالية للعنف السادي الماسوكي، يبدو أن الطريق الوحيد لإعطاء المعنى للحياة هو تدميرها، وأننا لا نعانق الحياة إلا بنبذها إلى حد القتل والانتحار. إن أحداث أبي غريب تظهر استمتاعًا ساديًا بالعنف تجاه الآخرين إلى حد القتل.

هـل العنف تجاه الآخرين الذي "استمتع" به المراهقون وشباب الجنود في أبـي غريـب وسيلة "للتنفيس" مرتبـطٌ، ولو جزئيًا، بظاهـرة أوسع، وهي العنـف الشعائري بين المراهقين والشباب؟ فلقـد ذكّر الاعتداء في أبي غريب الكثيريـن بما يسمى "عقـاب المؤاخاة" المعروف بطقوس الاعتداء والإذلال. كمـا أن إيـذاء الذات والاعتداء عليهـا ينتشر بين المراهقـين والشباب الذين يجرحـون أنفسهـم، أو يخنقـون أنفسهم ليشعـروا بأحاسيس شديدة الغلو. فأعـداد الشبـاب الذين يأتون إيـذاء الذات عن طريق "الجـرح" في تزايد. فهـم يجرحون أنفسهم كأحد الطقوس التي مـن شأنها أن تجعلهم "يشعرون بشيء"، أو ليثبتوا أنهم "موجودون"، وتقدم إحدى الدراسات الرسالة الآتية

علـى موقع لائحة إيذاء الذات على الإنترنت: "كيف أعرف أنني موجود؟ على الأقـل عندما أجرح نفسي أعرف أنني موجـود". وتقول رسالة أخرى: "ربما أحـاول وأتراجع ولكني حتى لو نجحت، فسأظل أحلم بحد الموسى والدم"[34]. وكمـا تورد معالجة نفسية في لانكستر، بنسلفانيا، أن مرضاها يقولون: "كنت في حالـة حذر أحتاج إلى أن أشعر بشيء" أو "أشعر بالموات داخلي حتى إنني أشعر بالحياة عندما أرى دماءً تتدفق"[35]. وتخلص هذه المعالجة النفسية إلى أن هـؤلاء الصغار (أغلبهم فتيات) يجرحـون أنفسهم؛ لأنهم يجدون صعوبة في التعبير عن مشاعرهم.

وهناك "لعبة" مميتة أخرى تكتسب شعبية بين المراهقين والأطفال من سن الثامنة، وهي لعبة "الخنق" أو "الشنق"، يقطع فيها الصغار الهواء عن أنفسهم حتـى يشعروا بدفعة -الحياة مع الهـواء- عندما يغيبون عن الوعي. ويستخـدم بعضـ هؤلاء الصغار الحبـال أو أحزمة ربط الـكلاب. ويتردد أن هذه "اللعبة تكتسب قوتها" من الإنترنت[36]. إن هذه المحاولات للشعور بشيء عميـق ممارسات ماسوكية خطيرة يمكن أن تـؤدي إلى الموت وقد حدث. وفي الوقـت نفســه، فإنها ممارسات تكشف الطريقة التي يحـل بها الشعور الخام والمشهـد البصري محل أشكال أخرى من المعنــى في الثقافة الشعبية. وهكذا شـأن أفلام مثل "السيد والسيدة سميث"، فهي تستبعد حوار أفلام هوليوود القديمة بمشهد العنف، بما في ذلك المشاعر الخام - الجرح وإحداث الكدمات والجنس العنيف.. إلخ.

وتشير هذه الأشكال السادية الماسوكية من التسلية إلى وجود شعور عام بضياع الهدف أو المعنى في الحياة، وهو، كما سنرى، ينتج جزئيًّا من انفصال بـين المشاعر والتعبيرات المسموح بهـا اجتماعيًّا عن هذه المشاعر. ففي ثقافة



تقيم مقولة "افعل ولا تتردد" لا يلقى التفكر في أفعالنا وتأويل خبرتنا التقدير نفسه. فإننا أهل فعل لا فكر. وإن التأمل في معنى أفعالنا ورغباتنا وقيمنا يعد مضيعة للوقت، ولا سيما في عالم الأعمال التجارية، حيث "الوقت مال". وعلى ذلك فبدلاً من قصص نفسر فيها مشاعرنا وحياتنا ونكسبها المعنى، فإننا نتنقل بين الفعل بقليل تفكير وصور على شاشات التليفزيون والحاسب. إن كلاً من أفعالنا والصور الإعلامية تبدو لنا فورية وحقيقية، دون الحاجة إلى التأويل - "فهي ما هي".

لكن الصور والأفعال ليست في أصلها نافية للتأويل أو المعنى. بل على العكس فإنها تدعو من زاوية ما إلى التأويل. فهي تحتاج إلى التحليل والتفسير حتى تكون أجزاء ذات معنى في حياتنا. أما في غيبة التفكير فتكتسب هذه الصور قوة الواقع الذي لا يخضع للسؤال أو الدرس والذي يتغذى على نفسه بطرق تبعث الفعل العنيف وتضعف التفكر، الذي بدوره ربما يمنع الاستجابة للدوافع العنيفة. إن التأويل النقدي للأفعال والرغبات والقيم يلزمه له، وفي الوقت نفسه ينتج عنه، ربط الحاضر بالماضي والمستقبل. ثم وضع هذه الأفعال والرغبات في سياق يكسبها المعنى. فالتأويل النقدي عملية تبطئ ردود الأفعال، وتلطف المشاعر بحيث تساعدنا على دمج الأفعال والمشاعر في منظومات معنى، كما تساعدنا على منع صدور استجابة أولية فورية وعدوانية.

إن الفورية الشديدة المرتبطة بالمشاعر والصور هي فيما يبدو التي تجعلنا نتصور أنها حقيقية بدرجة تتحدى التأويل - "فهي ما هي". وعلى سبيل المثال، فإن طلابي في الجامعة أقرب إلى مقاومة تأويل الصور، ولا سيما أفلام هوليوود من مقاومة تأويل النصوص الفلسفية أو الروايات مثلاً. فيقولون بإصرار "إنه مجرد فيلم"، وليس له معنى خارج قيمته الترفيهية،

وهكذا يختزل الفيلم إلى منظر يشاهد ولا يحلل. فهو منظر يمكن أن ينتج ردَّ فعل انفعالي واستجابة بدنية، ولكنه يقاوم التأويل - حتى إن محاولة التأمل من جانب المشاهد تعد جهدًا بلا طائل. فالمناظر كأنها تقاوم الانتماء لسياق، مما يقتضي إيجاد قصص تفسرها أو تدرسها في علاقتها بغيرها من الصور أو الأفعال أو القيم. وهذه المقاومة البادية ليست سوى وَهْم نتج جزئيًّا عن تزايد أشكال التمثيل الواقعي البصري السمعي التي تنشئ إحساسًا بالواقع الافتراضي.

وإضافة إلى ذلك، فإن وهم الفورية ينشر الأمية البصرية ويعززها. ففي عموم التاريخ الإنساني تعد الصور البصرية، ولا سيما الصور المتحركة التي تبدو حقيقية، ظواهر حديثة نسبيًّا، ولا بد لنا من وضع تصور لكيفية "قراءتها" فأغلبنا يتعلم كيف يقرأ الكتب والصحف، وإلى حد ما نتعلم كيف نؤول هذه النصوص. فمثلاً نتعلم أن "نتحمل على مضض" قراءة افتتاحية في صحيفة نعلم أنها محافظة أو راديكالية بدرجة كبيرة. ولكننا لا نتعلم أن نؤول صور وسائل الإعلام والإنترنت والأفلام في سياق مماثل. وبينما نعلم عمومًا أو كثقافة أن القيمة التي نوليها لتأويل النصوص يمكن أن تزيد على قدرها الحالي حتى نقوي إحساسنا بحياة مفعمة بالمعنى، فإننا فيما يظهر لا نولي أي قيمة لتأويل الصور، ولا سيما الصور التي تبدو أنها تعكس الواقع مباشرة - أو بدرجة أكبر، الصور التي تقوم فيما يظهر بدور النوافذ المفتوحة على الواقع - مثل البرامج الإخبارية والصور الفوتوغرافية، بما في ذلك صور أبي غريب.

تشير أنجيلا ديفيس في سياق حديثها عن صور أبي غريب تحديدًا إلى فقر الثقافة البصرية اللازمة لتأويل تلك الصور في سياق تاريخ التعذيب والعنف ومعنيهما:

الصـــور شديـدة التعقيد، ولم تتوافر لنــا إلى الآن، بالمعنى الجماهيري، الثقافـة البصرية اللازمة لفهمهـا فهمًا نقديًا. إن اعتبـار الصورة تمثيلاً لا يستخـدم وسيطًا تصور إشكالي، غالبًا ما يحدث الأثر العكسي لما يتوقع منه. وأستحضـر هنا الجدل الذي دار حول موضوع رودني كينـج. ففي هذه الحالة، على سبيل المثال، رأينا الشرطة تضرب رودني كينـج في شريط الفيديو، ولكن وكيـل النيابـة استطاع أن يصـل إلى تأويل محدد لتلك الصـورة يدعم زعمه بـأن رودني كينج كان المعتدي. لذلك أعتقـد أن المهم ليس افتراض أن علاقة الصـورة بموضوعها أمر واضح بذاته، بل المهـم التفكير في الاقتصاد المحدد الذي تنتج فيه الصور وتُستهلك[37].

للنقطـة الأخيرة في كلام ديفيس أهمية خاصة، إذ لا بد لنا من التفكير في السيـاق الـذي تصنع فيه الصور وتُـرى، وبالتحديد السياقـات السياسية والاجتماعيـة والاقتصاديـة. فمثـلاً، إذا عدنـا إلى صـور أبـي غريـب، فإن صـور الشباب المبتسـم الذي يرفع إبهـام التحية والنصر مـن وراء هرم من الرجـال العرايا المغطاة رؤوسهـم، فسره بعض الشباب علـى أنه تسلية، مثل مقالب الصداقـة (في الواقع، لقد قال جوناثان لاست محرر ويكلي ستاندارد "أشياء أسوأ تحدث في بيوت الشباب في كل أمريكا"[38]). فقد بدا هذا النوع مـن الصور مألوفًا لنـا من صور مقالب الشباب، ولهـذا ربما نضعها في ذلك السياق. ولكن ذلك سبب أقوى لضرورة تأويل السياق الذي "نرى" أو "نقرأ" فيـه الصـورة (هل هي نكتة أو تعذيب)، والسياق الـذي التقطت فيه الصورة (في أحد بيوت الشباب أو في سجن حربي). فضلاً عن كل التعقيدات الخاصة بمن التقط الصـورة، ولماذا وكيف تستخدم الصورة؟ فـإن الثقافة البصرية تحتاج إلى تعليم "قراءة" وتأويل الصور الإعلامية في سياقاتها التاريخية.

وتغذي الثقافة الإعلاميـة الشعبية ذلك الشعور بالفورية، ومن ثَمَّ عدم قابليـة الصـور للتأويـل عن طريق تحويـل الواقع إلى منظـر - صور ومواقف شـاذة مصممة لاستثارة رد فعل انفعالي لا فكري. ونتيجة لذلك، نريد المزيد مـن الخبرات الانفعالية والخبرات الحقيقيـة. فإننا نتردد بين محاولة حجب حياتنا العاطفية بالعقاقير الطبيـة - مضادات الاكتئاب والريتالين والحبوب المنومة، ونتقلب بين القنوات التليفزيونية أو الإنترنت لنجد وقائع بديلة، بدليل هذا الافتتان بتليفزيون الواقع، وآلات تصوير البث الحي على شبكة الإنترنت. فمـن ناحية تعمل حزمة العواطف سابقة التجهيز التي تقدم على شكل مشهد - ولنذكر مشاهـد العشاق المنهارين والمواقف الصادمة في البرامج الحوارية وتليفزيـون الواقـع - تعمل علـى إفقادنا الحساسية تجـاه المواقف الصادمة، ومن ناحية أخرى، تسهم في خلق إحساس بخلو الخبرة من المعنى، وهو بدوره يؤدي إلى إيجـاد مشاعر الفراغ والاكتئاب. فعندما نواجه في الإعلام مشاعر صادمة ولكنها فارغة، فإننا نكبت مشاعرنا الشخصية بالعقاقير. ومع تزايد تسويـق الانفعـالات البدنيـة وبيعها لنـا في أشكال صناعيـة في برامج الحياة وألعاب الفيديو، فإننا نتوق إلى الأحاسيس الحقيقية. ففي ثقافة تثبط المشاعر بالعقاقير وبالصور، يتوق الناس أكثر وأكثر إلى المشاعر المفعمة، ما يدل على ذلك تنامي شعبية "الجرح" و"لعبة" الخنق أو الشنق بين المراهقين.

ومـع سلعنـة الواقـع ذاتـه، فإننا نتـوق إلى المزيـد من أشـكال الخبرة الجسديـة العنيفـة. فقد صـار الواقع سلعة مملوكـة يمكن شراؤهـا وبيعها، وفي الوقـت الذي نعلي فيه قيمة "الحقيقـي" و"الأصيل" و"الصادق" فإننا نعرض هـذه الصفات في السـوق بوصفها مناظـرَ للمشاهـدة. ولكن مناظر الواقـع في الإعلام وتحويـل الانفعالات البدنيـة إلى مشاهد من خلال الجرح



ولعبة الشنق وغيرهما، تخلِّف لنا ما يبدو واقعًا فوريًا، ومن ثَمَّ لا يقبل التأويل. فكيف نؤول مشهدًا؟ خاصة إذا كان هدفه الصدمة أو الاستثارة؟ وتثير هذه الأسئلة سؤالاً أعمق عن فهمنا للجسد والانفعال الجسدي، واعتباره خارج عالم الثقافة أو التأويل، أي خارج عالم الأخلاق والسياسة[39]. فإذا كانت للجسم مكانة الحقيقة البيولوجية، يكون شيئًا لا يحتاج إلى تأويل؛ وبدلاً من البحث عن المعنى، نتوق إلى صور إعلامية جاذبة، وانفعالات بدنية خام، مع ذلك فكونهما خارج عالم التأويل يخلِّف لنا شعورًا بالخواء في حياة خالية من المعنى. فالحياة لم تعد ما نعيشه وإنما شيء نتوق إليه. ولكن هذا التوق للواقع لا يعدو أن يكون غطاءً رقيقًا يخفي توقًا أعمق للمعنى. فإننا نستهلك الواقع كما نستهلك أحدث ما أُنتج من حبوب الإفطار، ولكن خلوه من المادة الصلبة لا يصل بنا إلى الشعور بالشبع أبدًا... فنأخذ المزيد من مضادات الاكتئاب، والمزيد من الحبوب المنومة، ونلجأ إلى العلاج النفسي.

إن افتتاننا بمنظر الواقع يعزز قوة شرائط الفيديو على الترهيب من أسامة بن لادن أو مشاهد قطع الرؤوس في العراق. والحقيقة أن الإرهاب يعتمد على الإعلام في إحداث أثره. فمن دون وسائل الإعلام ونشر صور العنف لن يكون هناك رعب جماعي، فإن مشاهد قطع الرؤوس في العراق قد أعدت على نحو مسرحي شعائري، وسجلت لتحقيق أكبر أثر ممكن في الجمهور. فهي تهدف إلى الصدمة والتهديد واستغلال الخوف من الجرح؛ إذ إن قطع الرؤوس تحديدًا يمثل تهديدًا كبيرًا؛ لأنه موَّجه إلى الرأس. فهناك فلسفات كثيرة لدلالة الوجه، وبخاصة فلسفة عمانويل ليفيناس، تخلص إلى القول إن الوجه والرأس أكثر أجزاء الجسم البشري قابلية للجرح، على الأقل من حيث ارتباطهما باللغة والفكر والأخلاق، وكذلك التقبيل والنظر، فهما

يشيران إلى ما نَعُدُّهُ سماتٍ جوهريةً للبشر. والرأس مرتبط بالعقل والروح والسيادة الفردية إلى حد وصف القادة برؤوس الدول.

تُعَدُّ الأعضاء الجنسية، الذكرية تحديدًا، في الثقافة الغربية المنافسَ الوحيدَ للرأس فيما يتعلق بقابلية الجرح، فإن علم نفس النمو الفرويدي كله يدور حول خطر الإخصاء وقابلية العضو الذكري للجرح. وربما يفسر ذلك توجيه قدر كبير من التعذيب في أبي غريب إلى الأعضاء الجنسية للسجناء. وربما كان أشد مشاهد أبي غريب فظاعة صور الكلاب التي تهدد السجناء، وهم في حالة رعب يضعون أيديهم على أعضائهم الجنسية. لم يكن الهدف في عمليات الاعتداء في أبي غريب أو عمليات قطع الرؤوس بطريقة شعائرية لدى القاعدة، مجرد الإيذاء، أو القتل - بدليل الطريقة التي يتم بها التعامل مع الأجساد والاعتداء عليها، فالهدف هو الترويع عن طريق استغلال مشاعر قابلية الجرح. لم يكن مرتكبو هذه الجرائم في الحالتين يقصدون إحداث الألم أو القتل فحسب، بل كان الإيذاء والقتل يؤديان على نحو احتفالي، أو كنوع من الطقوس، وأما الصور الفوتوغرافية، وتصوير هذه الطقوس الحقيرة بالفيديو فتستخدم لإرهاب الآخرين. فهذه الصور الفوتوغرافية وشرائط الفيديو تستخدم لإشعار الآخرين بقابلية الجرح - عن طريق استغلال قابلية الجرح هذه في الجسم البشري نفسه.

أقام متحف اللوفر معرضًا قامت على تنظيمه جوليا كريستيفا في عام 1998م، وكان موضوعه الرؤوس المقطوعة في تاريخ الفن، وقد صحب ذلك المعرض كتاب من تأليف منظمته جوليا كريستيفا بعنوان "مشاهد كبرى Visions Capitales"، وتشير المؤلفة مرارًا في كتابها إلى أن التمثيلات الفنية لوقائع قطع الرؤوس هي طرق مهذبة لسبر غور ألوان القلق المرتبط بالإخصاء

والموت، أو كما تقول في آخر أعمالها ما يمكن أن نسميه "قلق قابلية الجرح"، فخطـر قطع الرأس لـه ارتباط قديم بخطر الإخصـاء. وتشير كريستيفا إلى أن الرسامـين يصورون وينحتـون رؤوسًا مقطوعة حتى يخففوا من قلق قابلية الجرح بوصفه بديلاً عن إسقاطه وإلقائه على الآخرين. وتقول هنا، كما في كل مراحل الكتاب، إن تمثيلات العنف يمكن أن تمنع العنف الحقيقي، وهي بذلك تردد كلام المحلل النفسي جاك لاكان؛ إذ تعتقد أن ما يتم طمسه على المستوى الخيالي والرمزي تُخشى عودته علـى مستوى الواقع. وفي سياق تحليلها صورَ قطـع الرؤوس في الثورة الفرنسية، تستنتج أن مناظر قطع الرؤوس، والرؤوس المقطوعـة يمكن أن ترى على أنهـا شكل من المقاومة يقترب كثيرًا مما تسميه "ديمقراطيـة" الجيلوتين -المقصلـة-، فتقول: "إذا كان الفن قبل كل شيء درجة من التجلي، فإن له توابع سياسية"[40]. وليس ألصق بهذا التوصيف مما يحـدث اليوم، حيث نشاهد مناظر قطع الرؤوس على شرائط فيديو، ويمكن تشخيص ذلك بوصفه نوعًا من رفض دور الخيال في بناء الواقع، حيث العجز عـن تمثيل عملية التضحية يؤدي إلى التضحية الحقيقية، وحيث الواقع نفسه قد صار سلعة.

مـا الفرق بـين تصوير كارافاجيـو الزيتي لمشهد قطـع الرأس في لوحة "داوود وجالوت" وشرائط الفيديو الحديثة في العراق؟ قد يبدو السؤال نفسه صادمًـا؛ لأن الاختلاف المبدئـي أوضح ما يكون: فاللوحة فـن والثانية مشهدُ قتـل مروع. ولكـن مع إصرار التحليل النفسي علـى أهمية دور الخيال في رؤى الواقع، هل يمكن أن يكون الفرق ببساطة هو الفرق بين العمل الفني والواقع؟ فـإذا كان المـوت المصطنع يستبعد الأثـر الكريه للموت الحقيقـي، فهل يعني ذلـك أنه كلمـا زادت الواقعية في التمثيـل زاد القبح؟ وماذا عـن فنانين مثل

أوجست رافيـت أو جيريكولت اللذين تناقشهما كريستيفا، واللذين استخدما رؤوسًـا حقيقيـة مقطوعة وضحايا حوادث نمـاذجَ لأعمالهمـا؟[41] وماذا عن الفـن الداخل في عملية الإعداد المسرحـي والتسجيل لمشاهد قطع الرؤوس في العـراق؟ وماذا عن الإعداد المسرحي الذي تضمنتـه عملية استخدام أغطية الرؤوسـ الخضراء، ورص المساجين بعضهم فـوق بعض على شكل هرم أمام آلة التصوير في أبي غريب، أو إيقاف سجين مغطى الرأس على صندوق ناشرًا ذراعيه المربوطتين بأسلاك مما يستحضر مشهد الصلب؟

أيـن الحد بين الفن والواقع؟ إن استكشـاف تلك الحدود هو الشيء الذي يتعرضـ للخطر بسبـب هذا الافتتـان المعاصـر بتليفزيون الواقـع وآلات شبكة الإنترنـت الحية. وقد أصاب فرويد بقوله: إن الأثر الكريه للواقع يكون أشد أثرًا من العمل الفني؟ ولكن هل الحاجة لدرجات أكبر من الواقع في العنف والتضحية الجنسية بالآخرين تنحرف عندما يصير التمثيل شكلاً من التشخيص؟ ربما لا يمكن قياس درجات الانحراف إلا من خلال معاناة "موضوعاتها".

الواقع بوصفه تميمة

كمـا بين لنـا الأصوليـون المسيحيـون والمسلمـون المشتركـون في حروب مقدسـة من واشنطن إلى بغداد ومـن غزة إلى أمستردام، فإننا نفقد القدرة على التفريق بين الفـن والواقع، عالم الأفكار من العالم الحقيقي. إن تصوير صانـع الأفـلام أو الروائي للعنف يتخذ مـبررًا للعنف الفعلـي، ولنذكر صانع الأفـلام الهولنـدي ثيوفـان جوخ، الـذي قتل بوحشيـة لصنعـه أفلامًا تنتقد الأصوليـة الإسلاميـة، أو تهديدات القتل ضد سلمان رشـدي بعد نشر روايته "آيات شيطانية".

إننـا نخلط بين الصور والواقع، ونستجيـب للانفعالات العنيفة بدلاً من أن نترجمها إلى أشكال ذات معنى من التمثيل والتحليل أو بدلاً من مناقشتها. إن "العنـف والإدمان والإجـرام أو المعاناة النفسبدنيـة" أو "أمراض الروح الجديـدة" كمـا تسميهـا جوليـا كريستيفا كلها مـن أمراض الخيـال(42). وبوصفنـا مـن رعايا الثقافـة التكنولوجية الحديثة، فإننـا نضيِّع القدرة على التخيـل، والأهم مـن ذلك كثيرًا القدرة علـى تخيل معنى حياتنـا. ومن دون القـدرة علـى التعبير عن خيالاتنا العنيفـة سينتهي بنا الأمـر إلى الاستجابة لهـا – فنخلط بين الخيال والواقع. معنى ذلـك أنه من دون القدرة على تخيل وتأويل وتمثيل رغباتنا ومخاوفنا، فإن انفعالاتنا العنيفة يمكن أن تؤدي بنا إما إلى القتل أو الانتحار، أي الاعتداء على الآخرين أو على أنفسنا.

ربما يبدو من التناقض القول: إن مجتمع المناظر الذي يقوم على الصور يعمـل ضد الخيال. أليـس التليفزيـون والأفلام من منتجـات الخيال؟ وعلى الرغـم من استحالة رسم حـدود تصنيفية بين أشكال الفـن البصري تجعل بعضهـا يمنع العنف وبعضها يشجعه، فمن الممكـن تشخيص تلك الصور من زاوية المخاوف والرغبات غير الواعية التي تمثلها. وهذا التحليل والتشخيص، مثل كل تأويل، لا بد أن يكون متواصلاً ومؤقتًا، ولا بد أن يُعدِّل حسب اختلاف السياقات والأحقاب التاريخية.

وبالنظـر للشعبية الحالية في الولايات المتحـدة التي يتمتع بها تليفزيون الواقـع وأفـلام الحركـة المفعمـة بالعنـف والشحيحـة في الحوار، مـن المهم أن نضـع خطًّـا يميز بين أشـكال التمثيل الإعلامـي التي تشجع علـى التأويل والتحليـل النقدي، ومن ثَمَّ تجبر المشاهد على تخيـل البدائل، والأشكال التي لا تفعـل ذلك. فبدلاً من استجواب الصور النمطيـة وتحدي المشاهد أن يعيد

النظر في موقفه، تقوم التمثيلات الإعلامية التي لا تشجع على التفكر الذاتي بتقديم نفسها كأنها الواقع وبطرق تطمئن المشاهدين على هويتهم الوطنية والفردية. وأرى أنها تفعل ذلك عن طريق تشييئ الواقع، من خلال تقديم حاضر دائم، وليس بفتح الزمن للتأويل النقدي، زمن يلزمه سياق تاريخي مع ماض ومستقبل، زمن وقائع بديلة ومستقبلات ممكنة.

إن شعبية برامج تليفزيون الواقع التي يظهر فيها الناس ضالعين في أعمال سادية ماسوكية متطرفة، أو مواجهات جنسية مع غرباء، وشعبية برامج الاعترافات الحقيقية التي يكشف فيها الضيوف أخص تفاصيل حياتهم الجنسية الكريهة وأكثرها استفزازًا، هذه الشعبية تشير إلى أن الواقع صار هوسًا في الولايات المتحدة. تقول المنظِّرة السياسية سوزان باك مورس: إن المناظر تخدرنا ومن ثَمَّ تقوِّض قدرتنا على الفعل السياسي - وأقول أنا: إن القدرة على تخيل أشياء أخرى هي شرط أولي للفعل السياسي. تقول باك مورس: إنه في سياق اقتصاد المشاهد "تم تصنيع مخدر من الواقع نفسه"[43]، وكلما زاد عنفه زادت واقعيته[44]. تقول الناقدة الثقافية سلافوج تزتزيك: إن "هذا الجهد العنيف لاستخراج الواقع الخالص من الواقع المراوغ لا بد له أن ينتهي إلى عكس ما يريد، إلى الهوس بالمظهر المحض... ومفتاح هذا الانقلاب يكمن في الاستحالة المطلقة لرسم خط فاصل واضح بين الواقع الخادع وجوهر ثابت أكيد لما هو حقيقي. فكل جزء ثابت في الواقع هو مبدئيًّا مثير للشك... وهكذا يكون السعي نحو ما هو حقيقي مساويًا للعدمية، غضبًا مدمرًا (للذات) الطريق الوحيد فيه لتتبع التمييز بين الشبيه والحقيقي هو تحديدًا إعداده مسرحيًّا في مشهد زائف"[45]. وهذا التشخيص لما هو حقيقي يصف بدقة تليفزيون الواقع، وهو واقع مُعَدٌّ مسرحيًّا، فالواقع يصبح مشهدًا.

يعلم المشاهدون في حالة تليفزيون الواقع أن ما يرونه ليس حقيقيًا، ومع ذلك "يصدقون" أنه حقيقي - يعاملونه كأنه واقع، ويبدو أن هذا الإنكار نفسه يعمل فيما يخص أخبار الحرب - يصدق المشاهدون أن ما يرونه حقيقي، ولكنهم كذلك لا يصدقون أنه حقيقي. فالواقع ينتج ويسوق إلى درجة أن الحد بين الواقع والخيال قد انطمس. وليس الأمر أن رؤانا للواقع دائمًا ما تلونها خيالاتنا، بل لأن الواقع صار صورة من صور الخيال. صار الواقع سلعة تباع، فإن منطق المفارقة الذي ينطوي على المعرفة، وعدم المعرفة في آن واحد، بأن شيئًا حقيقيٌّ، هذا المنطق، وهو ما تعرفه نظرية التحليل النفسي بمنطق مبدأ التميمة، ويكمله إنكار الخسارة أو الانفصال. يصير الواقع تميمة.

إن منطق التميمة منطق إنكار، فالمؤمن بالتميمة يعلم أنها ليست حقيقية، وفي الوقت نفسه يؤمن أنها حقيقية. إنه يعلم أن موضوعه البديل ليس ذروة ما يبتغيه من إشباع، ومع ذلك يؤمن أنه كذلك. وفي النهاية، فإن التميمة بديل لحلم الكمال والوفرة[46]. وقد غذت وسائل الإعلام مبدأ التميمة الذي يخلط بين الواقع والخيال وينكر الخسارة والانفصال، بما في ذلك الانفصال أو المسافة اللازمة للسمو بالخسارة وتحويلها إلى أشكال من الإشارة ذات المعنى والجدوى، بمعنى أنه بدلاً من الاستجابة للمخاوف والرغبات والمعاناة يمكن لأشكال الإشارة إضفاء المعاني على هذه المخاوف والرغبات والمعاناة. وعندما تقدم وسائل الإعلام البصرية نفسها على أنها واقع متاح بشكل فوري لا يحتاج إلى تأويل، فإنها تشجع المشاهدين على تحويل الدوافع العدوانية والعنيفة والجنسية إلى تمائم بدلاً من تأويلها. وبتحويلنا الواقع إلى تميمة فإننا ننكر الخسارة والانفصال. بل إن فرويد يشير إلى أن التميمة تعمل كإسقاط على الخسارة والخطر التنبوئي الذي تجلبه، فالتميمة تحمي حلم الكمال.

حتى نعطي هذه المناقشة بعدًا ملموسًا نستحضر المناظرات حول مسألة السماح لوسائل الإعلام الإخبارية بعرض مشاهد توابيت الجنود القتلى. فقد حجبت الحكومة الصور المرئية لمخازن الطائرات الناقلة المليئة بالتوابيت ومشاهد تفريغها. وباسم الأمن القومي حجب الجزء الأكبر من صور أبي غريب. فعن طريق منع عرض مشهد الأمريكيين وهم يموتون أو من قتلوا منهم أو شاهدوا الأمريكيين الذين يقومون بأعمال الاعتداء، فإنهم يبقون على وهم الكمال والبراءة الذي ينفي الإصابات الحقيقية للحرب. ونادرًا ما تمثل رسائل الإعلام المرئية والمطبوعة موت الأفراد العسكريين الأمريكيين أو المدنيين العراقيين. فالأمن المعرض للخطر هنا هو وهم نفي قابلية الجرح أو الخطأ عن الأمريكيين، والوجه الداخلي لهذا الأمن، كما سنرى، هو خطاب الحالة الطارئة والأزمة الذي يبرر استخدام القوة المفرطة باسم الأمن. فالحكومة تعرض التفوق الأمريكي من حيث القوة العسكرية والحق الأخلاقي، وفي الوقت نفسه تبث الإحساس بالخطر والتهديد الذي يبرر العمل العنيف في حالة طارئة، حالة أمة في حرب.

الوطنية المصابة بالبارانويا

منذ هجمات 11 سبتمبر 2001م اتخذ الحد بين الخيال والواقع شكلاً باراناويًا، مما يظهر أهمية دور الزمن في الخلط بين الاثنين. فلقد صار 11/9 أثرًا خارج الزمن، كما يتضح من عدم استخدام وسائل الإعلام لسنة 2001م، بوصفها علامة تأريخ في الإشارة إلى الحدث. ففي المخيلة الثقافية للولايات المتحدة يؤدي 11/9 دور لحظة الجرح عندما فقد الأمريكيون إحساسهم بالأمن. ويستثير 11/9 الحنين إلى الأمان الذي يعمل في دنيا الخيال عمل المنعة التي لا يمكن أن تضيع؛ لأننا في الحقيقة لم نمتلكها قط. فقد أدى ضياع

إحساسنا بالأمن ليس إلى خيالات القوة التي لا تقهر، وكون 11/9 قد سلبها الأمريكيين فحسب، بل أيضًا إلى استثمارات مضادة بارانوية في القومية والوطنية ومخاوف بارانوية من الاضطهاد وأوهام بارانوية بالعظمة.

يصف عالم الإنثروبولوجيا الأسترالي غسان حاج ظاهرة مماثلة في إسرائيل، حيث يهيمن خطاب الأمن على الخريطة الاجتماعية. فيقول: إن بحث إسرائيل عن "درجة صفر في قابلية الجرح" في الواقع ينتج عكس ما تريد، فبدلاً من النجاح في القضاء على أي تهديد للأمن يؤدي البحث عن هذا الهدف المستحيل إلى البارانويا: "هذا البحث عن درجة قابلية الجرح صفر ينتج نظرة ترى الخطر في كل مكان، وينتهي إلى إعادة إنتاج قابلية الجرح نفسها الذي يفترض أن يقضي عليها"[47]. وهذا هو نفسه هدف الإرهاب كما يقول حاج، أي شعور بقابلية الجرح والخوف. ولكن من المفارقات أن من ينتج هذا الخوف ويبقي عليه هي الحكومة وتحذيرات وسائل الإعلام من أخطار محتملة. إن التحذيرات من قابلية الجرح تخلق فينا الشعور بقابلية الجرح. ويؤدي هذا الشعور بعدم الأمان إلى ما يسميه حاج: "ثقافة الجمرة الخبيثة" التي نخشى فيها أن يهدد الآخرون حدودنا، مما يؤدي إلى "حالة الحرب والحصار الذهني" التي تقتضي القضاء على أي تهديد محتمل - فترى التهديدات في كل مكان. ويقول حاج إنه في "ثقافة الرُّهاب (الخوف المرضي)، التي يُرى كل شيء فيها مصدر تهديد لا بد من تصفيته، أو معرّض للخطر لا بد من حمايته، وفيها اختراق لنظام الحدود"[48]. وحتى الماء الذي نشرب منه والهواء الذي نتنفسه يحيطه الشك، ولهذا يسمي حاج هذه الظاهرة "ثقافة الجمرة الخبيثة".

تقول نظريات التحليل النفسي عن مرض البارانويا: إن الشعور بالاضطهاد هو الوجه الآخر لأوهام العظمة. فقد تضمن خطاب بوش الافتتاحي عام 2005م

خطاب العظمة الذي يحمل مشاعر الاضطهاد والاستهداف: فهو يقول: إنه يريد أن يغزو "العالم كله" حتى يجلب الحرية للجميع: "إن أمريكا، في بداية هذا القرن، تعلن الحرية للعالم كله بكل سكانه". لماذا؟ لحماية أمريكا من الكراهية والحقد والعنف، وليؤمننا من خطر الجرح الذي "يأتي من مناطق كاملة في العالم" "تغلي بالحقد والطغيان" (20 يناير 2005م). هذه الوطنية البارانويا تتغذى على الشعور بفقدان الأمان، ورفيقه الخفي وهم المنعة.

أما تعريف إدارة بوش للأمن فهو في النهاية لا يخرج عن التملك. ففي الخطاب الافتتاحي لعام 2005م يربط بوش صراحة بين أمن الوطن والأمن الاجتماعي، ثم يقول: إن الأمن الاقتصادي سيتحقق من خلال "مجتمع التملك": "سنوسع تملك البيوت والشركات ومدخرات التقاعد والتأمين الصحي - وفي هذا إعداد لشعبنا لتحدي الحياة في مجتمع حر"، وفي إطار هذا الخطاب فإن "امتلك" أو "حُزْ" تساوي "أمّن". هذا المفهوم للأمن بوصفه حيازة أو تملكًا هو جزء لا يتجزأ من عقلية إمبريالية؛ أمامنا فرصة لتبرير مشروعاتنا الاستعمارية باسم تأمين أنفسنا - من خلال التملك. فتأمين أنفسنا عن طريق جلب الحرية للعالم، يعني امتلاك العالم، وتصبح الحرية مجرد تعبير مخفف للمشروعات الرأسمالية التي توسع ملكية الولايات المتحدة. ومن الأشياء الكاشفة بهذا الخصوص أن كلمة "secure" -آمن- تعني كذلك "مهمل" ومفرط الثقة.

فأمريكا في خطاب إدارة بوش "آمنة"، أي ثروتها مُؤَمَّنَة، إذا ضَحَّى أصغر مواطنيها بحياته من أجل مثل الحرية. ويربط بوش كذلك في خطابه الافتتاحي بين التضحية بالنفس والحكم الذاتي من جانب، وثروة البلاد وأعظم سماتها: "في مثال الحرية الأمريكي يعتمد الصالح العام على



الشخصيــة الفردية... فالحكم الذاتي يعتمــد في النهاية على حكم الذات".
ويدخــل قدر كبير من هذا الحديث عن المثل في سياق إطراء العسكريين وحث "المواطنــين الأصغر سنًّا على أن يصدقــوا البرهان الماثل أمام أعينهم" بأن "الشــر حقيقي، وأن الشجاعة تنتصر" حتى "يختاروا خدمة قضية أكبر من حاجاتهم"، لا لكي يضيفوا إلى ثروة البلاد وحسب، بل إلى شخصيتها أيضًا، وهذه نغمــة واضحة هدفها تجييش المستمعين للانضمــام إلى المعركة المثالية - أو لنقــل شبه الدينيــة - بين الخير والشر حتى يضيفوا إلى شخصية البلاد وثروتهــا. والتركيز هنا، مرة أخرى، علــى الأمن والملكية، ولكن الآن في صورة التضحيــة بالنفس وحكــم الذات من أجل ثروة البــلاد (أو على الأقل الطبقة المميزة، التي لا يطالب أبناؤها وبناتها بتقديم هذه التضحية).

تقول أنجيلا ديفيس في سياق إجابتها عن أسئلة حول خطاب إدارة بوش: إننا نحتاج إلى أن نعيد النظر في تصورنا للأمن بحيث نقاوم الربط بين الأمن والتملــك، فالرأسماليــة لا تنتج الأمن بل عكسه. وتسأل ديفيس: "كيف لنا أن نساعد على جعل العالم آمنًا من غارات الرأسمالية الكوكبية؟" وترى أن "هذا الشعــور الأوسع بالأمان ربما يشمل إعفاء أفريقيــا من الديون؛ فسيعني ذلك نهايــة قافلة الخصخصة التي تهدد المجتمع الجديــد الذي يحاول الشعب أن يبنيه في جنوب أفريقيا. وقد يتضمن ذلك تعديل الأولويات من منظومة سجن المجمــع الصناعي إلى التعليم والإســكان والرعاية الصحية"[49]. وباختصار، لــن يأتي الأمن مــن التملك وزيــادة الخصخصة التي تقترحهــا إدارة بوش، وإنمــا من عكــس ذلك. وبدلاً من رؤيــة الأمن من زاوية ثــروة الأمة، نراه من زاوية ثروة العالم ورفاهيته.

الحرية في خطاب إدارة بوش تعني التملك، والتملك يعني الأمن، ويحل أمن الوطن محل الأمن الاجتماعي الذي كان يعد في الأصل علاجًا لألوان الظلم الاقتصادي في الرأسمالية - فللولايات المتحدة الآن حس وطني ومجتمع تملك يسمح لنا بإنكار وجود العنف اللازم لتأمين ذلك التملك ولا سيما في العراق ومناطق أخرى من العالم. وبقانون الوطنية هنا ارتكبت الولايات المتحدة أعمال العنف والسجن في أماكن أخرى، وحل خطاب الحرية أو وهم الحرية محل الحريات الحقيقية. وهكذا انقلب أساس المجتمع المدني كما وصفه فرويد، فبدلاً من أن تحل الطقوس والرموز محل أعمال القتل الحقيقية، وضعنا أعمال القتل الحقيقية محل الطقوس والرموز، وفي النهاية نعجز عن التمييز بينهما[50].

تزيح مشاهد العنف التي تُشاهَد في الولايات المتحدة العنف الحقيقي الذي ترتكبه الولايات المتحدة في أماكن أخرى من العالم. ففي حين تفزعنا هذه المناظر حتى عندما تقدم على شاشة التليفزيون بوصفها ترفيهًا، فإنها تسمح لنا بإنكار وقوع العنف الحقيقي في أماكن أخرى. فصور الحرب - المتمثلة في الأعداد الكبيرة من أفلام الفيديو لعمليات قطع الرؤوس والاعتداء على السجناء، وصور أعمال الحرب التي ينتجها الحاسب ذو التقنية العالية - كلها تحول الحرب إلى شكل من أشكال تليفزيون الواقع. فتليفزيون ABC كان يفكر بالفعل في سلسلة واقعية تتبع الجنود في أفغانستان، ولكنه قرر إلغاءها: "لأن أقسام الأخبار فيه ستوفر ما يكفي من العنف"؛ وأذاعت قناة NBC حلقة استطلاعية من برنامج "قصص الحرب"، وهي دراما موقعها العراق، ولكنها ألغيت؛ لأنها قد "تضر" عملياتها الإخبارية[51]. وفي حين لا ترغب الشبكات التليفزيونية في عرض برامج تتنافس على المشاهدين مع

برامجها الإخبارية، نجد أن مقالة عنوانها "أصدقاء وأعداء.. الحرب كنوع من كوميديا الموقف"، نشرت في صحيفة "نيويورك تايمز" تقول: إن التليفزيون الأرضي يخطط لإذاعة برنامجين عن الحرب في العراق، بعنوان "هناك" ودراما بعنوان "روح أمريكا"[52]. ويستطيع المشاهدون الآن أن يشاهدوا برامج إخبارية (مثل أخبار الليل)، على صورة محاكاة أعيد تمثيلها (كالتي أعدت للعرض التليفزيوني "إنقاذ جيسيكا لينتش" وتقارير الصحفي المصاحب (مثل تقارير CNN سي إن إن الخاصة) مع أعمال فكاهية ودراما متعددة عن الحرب بوصفها مادة ترفيهية.

إن المسافة الزمنية بين التقديم في صورة أخبار والتمثيل في صورة برامج تليفزيونية تنهار وتتقلص. وبهذه الطريقة يتم تطبيع العنف والحرب كأنهما جزء من الحياة اليومية والترفيه. فكل مساء في التقارير الإخبارية التليفزيونية تُقَدَّم صور حية من مناطق الحرب مع تمثيلاتٍ للحرب والعنف وكوميديا الموقف والبرامج الحوارية.. إلخ. إن تسطيح الشاشة، إن صح القول، يسطِّح الفروق بين هذه الأشكال أو يطمسها فيجعل من العسير التمييز بين الواقع والخيال. وحتى "الواقع" الذي يقدم يعد في حزمة ويُرسَم له إطار بحيث تضعف قدرتنا على اتخاذ موقف نقدي مما نرى (وما لا نرى).

الحاضر الدائم

إن التليفزيون والإنترنت كلاهما يطمس الاختلافات، ويصير الزمن والمكان غير محددين. فمثل حالنا في مراكز التسوق الأمريكية (التي تطل على الطرق الرئيسة المزدحمة) فإننا نبحر في عالم التليفزيون ولا نعرف مكاننا بالتحديد - فكل الأماكن متشابهة. إن عملية طمس الاختلافات التي يحدثها التليفزيون والإنترنت تزيد من إضعاف قدرتنا على اتخاذ موقف

نقـدي يسمح لنا برؤية الإطار حول الصور. فالأخبار التليفزيونية تضم تغذية حيـة بالقمر الصناعي وقدرًا مـن المادة المسجلة والتعليـق مع جريان شريط الأخبـار عبر الشاشـة ثم فواصل إعلانيـة، كل ذلك يُكثَّـف في حاضر تعتمد قابليـة تسويقه على حداثة متابعته للأخبـار العاجلة. ويقدم الإنترنت عرضًا بنظام الشرائح به صور ثابتة ومشاهد فيديو لصور الحرب وموضات المشاهير وقـدر من مشاهد الفيديو عن الكـوارث الطبيعية، مع تسجيل أطرف المواقف التـي التقطـت بالفيديو المنـزلي، كل ذلك مع الإعلانات التـي تظهر وتختفي وطوفان الصور المتاحة في أثناء إجراء أي بحث على الإنترنت.

قـام العديد مـن المنظِّرين الإعلاميـين بتحليل تكثيف الزمـان والمكان الـذي جذبته سرعة هذه الصـور وقربها[53]. يقول مارشـال ماكلوهان، الذي يعـده البعض أشـد المنظرين الإعلاميين تأثـيرًا إن "عالمنا عـالم جديد من الفوريـة الكاملة"؛ ويحذر مـن توقف الزمن واختفاء المـكان[54]. فالتليفزيون يصـب كل الزمـن في الحاضـر إلى درجـة يصعب معهـا تأويـل الأحداث في سيـاق الماضـي أو المستقبل. كما أن عولمة وسائل الإعـلام تخلق التجانس بين كل الأماكـن والفضـاءات حتى تجعـل منها حزمة من نوع واحـد. وثمة صورة مجازيـة تصـور الكيفيـة التي تحزم بهـا وسائـل الإعلام الكوكبيـة المشاعر والرغبات بغرض بيعها في العالم كله، وهي صورة إعلان تليفزيوني عن شركة فيديـرال إكسبريس -لتوصيل الطرود- يعرض طـرودًا تسلم في كل مكان في العـالم إلى البيئات كافة ومختلـف الشعوب بكل اللغات. وعلى الرغم من هذه الاختلافـات كلها، يهدف الإعلان إلى إظهـار أن الطرود استقبلت برد الفعل المرحـب نفسه، فالاختلافات الجغرافية واللغويـة والثقافية غير ذات موضوع عندمـا يتعلق الأمر بتسلم طـرد: وبفضل الرأسماليـة الكوكبية، كلنا نحصل على الشيء نفسه؛ (لأننا جميعًا ننتظر الشيء نفسه).

يحـول المشهد التليفزيـوني الماضي والمستقبـل إلى حاضر دائم يختزل الزمن والمكان في لحظة مشتركة من الإشباع الفوري. وهناك تقنية جديدة في البرامـج الإخبارية، في محطة سي إن إن، خاصـة، توظف العروض المتزامنة لتجميـع مؤثرات هذا التكثيـف. ويقول الباحث الإعلامي أنـدرو هوسكنز إن الأخبـار التليفزيونية تقوم على نحو مؤثر "بهدم الذاكرة من خلال التصوير البصري للعالم في الحاضر بشكل متواصل ونفاذ".

يعمـل - التليفزيون - كالذاكرة البشريـة، إذ يتتبع وينتقي ما يستحضر ويغـير الماضـي، وهـو يعيد تقديمـه في الوقت الحقيقـي. فهو يهـدم الأزمان ويصطنـع "تزامنيـة اللامتزامـن" (Brose 2002) من خـلال زمن عرضه الحقيقـي (التليفزيـون دائمًا حـي) للماضي القريـب و/أو البعيد (الشريط المسجـل و"شريط الأخبار" الـذي يمر أسفل الشاشـة) والحاضر ("الآن" الحاليـة في زمـن قـراءة الأخبـار التـي تتـم في الوقـت الحقيقـي للمتحدث والجمهـور)، والحاضر الممتد (الزمـن المستقبل والإشـارات الزمنية في لغة الأخبـار التي تشكل وعدًا أبديًا بمـا لم يأت). إن هذه التعقيدات ذاتها هي ما تعمل على هدم الذاكرة لتصير حاضرًا مفعمًا ودائم التحول[55].

يقـول هوسكنز في معرض تحليلـه للتغطية الإخبارية لأحـداث 11/9 إنه في ذلـك اليوم في نيويورك: "كان خط المباني المطل على شاطئ البحر المقابل يعكس "حاضره" الممتـد والاستجابة الحتمية، ولو أنها غير محددة في إعلان "الحـرب علـى الإرهاب" بمعنى أنها حرب بلا نهايـة"[56]. إن غيبة التعليق التأويلي الذي يضع سياقًا وتاريخًا لزمن الأحداث ومكانها تخلق إحساسًا بعدم تحديد الزمان والمكان، وكأنه خارج الزمن الخطي المعتاد. وقد وضع ردُّ الفعل العاطفـي المفهوم للصحفيين، مع قابليـة تسويق الكارثة، هؤلاء الصحفيين في موقع شهود العيان على الإرهاب، وليس موقع الصحفي ناقل الخبر.

أمـا المأسـاة الحقيقيـة فقـد تضاعفـت بفضـل الهيستريـا الإعلامية اللاحقة بما في ذلك النصيحة المشينة التي قدمتها سي إن إن لأهالي نيويورك باستخدام شرائط اللصق البلاستيكية والمقوى لعزل أنفسهم في شققهم لمنع آثـار الأسلحة الكيماويـة. إضافة إلى الفزع الحقيقي الـذي صاحب هجمات 11/9، كان هنـاك فـزع وسائل الإعـلام المتخيل بتكهناتها حـول ما يمكن أن يحدث إذا هاجم الإرهابيون محطات توليد الطاقة النووية، أو أطلقوا أسلحة جرثوميـة في مياه الشرب، أو فجروا أسلحة كيماوية في قطارات الأنفاق. ومع درجات الإنـذار الحكومية الحمراء والبرتقالية والصفـراء، كادت تصورات الكارثة تسبب فزعًا كفزع الشيء الحقيقي نفسه.

وحتى الآن، بعد سنـوات من الهجوم، لا تزال وسائل الإعلام والحكومة تذكرنا بالخطر، بالتهديد بالظروف الصعبة. ولا تزال الحالة الطارئة قائمة بعد سنوات، ولا يزال خطاب الطوارئ والأزمة والظروف الاستثنائية يستخدم لتبريـر العمـل العسكري، وعمل الاستثنـاءات من القانـون الوطني والدولي. وفي هـذا الزمان/المكان غـير المحدد الذي خلقـه حاضر الطـوارئ الدائم، يتـم احتجاز السجناء إلى أجل غير مسمـى. وتتحول هويتنا الوطنية فترتبط بزمـن الطـوارئ إلى درجة أن نكـون "أمة في حرب"، وهـذه الحالة الطارئة هـي ما يمنحنا إحساس الأمة والوطنية. وتقول المؤرخة فيكتوريا هسفورد: إن التركيز على الحاضر على حساب "وعي مستقبلي صانع للتاريخ"، و"طغيان الحاضر" هـذا "لم يشـكل استجابـة إدارة بوش لهجمات الحـادي عشر من سبتمـبر فحسب، بل شكل عمليـات إعادة صياغة فكـرة الأممية الساكنة في تلـك الاستجابة"، بمعنـى أن الهوية الوطنية للولايات المتحـدة هي أنها "أمة في حـرب"[57]. ويعمـل مفهوم "أمة في حرب" في إطـار زمن الأزمة أو الحالة

الطارئـة التي تنـزع اللحظة الحاضرة من سياقهـا التاريخي، من أي ارتباط بالماضي أو المستقبـل، وتعلق ارتباطها بالقصص التي تروي ذلك التاريخ. إن إعـلان حالة الطـوارئ يسوغ لنا تعليق القانون، الـدولي خاصة، باسم الأزمة الوطنية. وتجعل حالة الطوارئ اللحظة الحاضرة استثنائية، ومن ثَمَّ لا تلتزم بالقانـون. وكما تقول جوديث بتلر، فإن حالة الطوارئ هذه غير محددة، ومن ثَـمَّ تبرر احتجاز السجناء إلى أجـل غير مسمى (يسمون حاليًا المحتجزين)، وتبرر "الحرب بلا نهاية"[58].

إن هوس سـوق الأخبـار بتقاريـر الزمن الحقيقـي الحية، وآخـر الأخبار العاجلـة، مع تكثيـف كل الزمن في الحاضر يبـدع حاضرًا دائمًـا يستخدم حاليًا لتبريـر الحـرب الدائمة. كمـا أن أثر الإذاعـة الحية في الزمـن الحقيقي لصور الحـرب مع إضافتهـا إلى إسكتشـات البرامـج الإخبارية والشرائـط الأرشيفية وعمليـات إعـادة تمثيل الهجمـات الإرهابيـة الحقيقية والمحتملة، يغـذي الشعور بعـدم الأمان والمخـاوف التي تنفذ إلى الوطنية البارانويـة التي ترغب في الحرب مـن باب الانتقام. وطالمـا أنتجت هذه المخاوف والرغبـات، وتغذت على الحاضر الدائم لصور التليفزيون والإنترنت، فإنها لا تكاد تخفي قلقًا بشأن الغياب والموت. ومن المفارقات أن تنزع فورية البرمجة الحية بالزمن الواقعي الصور من سياقها، وتجعلهـا في لحظـة أبدية، وهي الحاضـر الدائم، الذي يكثـف الماضي والحاضر والمستقبـل في لحظـة إعلاميـة واحدة. إن فوريـة "الآن" و"الواقعـي" تزيد من إحساس الأزمة الذي يشرعن الحرب. فالطارئ الذي كان موقفًا استثنائيًا يصير القاعدة، ويصير العنف الاستعماري هو العرف وليس مجرد حالة شاذة[59].

ومـن الأشيـاء الكاشفـة أن الشـيء الوحيد الـذي يتجنبـه التليفزيون بـأي ثمن هو "مـوت الهـواء"، أي انقطاع البـث أو فراغ الشاشـة. إن هوس

التليفزيـون (هوسنـا) بالحقيقي والحي يوقف الحيـاة في مسارات بثية، فهو يثبت الأحداث، وينزعها عن السياق حتى تصير تحفًا للذكرى أو آثارًا، أشياء ميتة تعرض في مشهد عنف من باب الترويح. هذا المشهد لا يزيح حقيقة الموت والعنـف فحسـب، بل الأهم أنه يطمس أي مسؤولية عن ذلـك العنف. فموت الآخرين يقدم وكأنه أقل أهمية من موت أبناء جلدتنا، أما مسؤوليتنا عن هذه الأرواح التـي أزهقت فلا تكاد توجد، ليس في الروايات السائدة التي تستخدم لتبرير الحرب، بل داخل الاقتصاد المرئي الذي يقدم كل ألوان العنف الخيالي والحقيقي بفاعلية كبيرة كجزء من حاضر واحد مسطح ودائم[60]. وفي الوقت نفسه الذي نسلعن فيه الحقيقي (وعنفه) فإننا ننكره. فنرى ولكننا في الوقت ذاته لا نرى.

الصواب الأبدي

ليســت بنية الإعـلام المرئي أو قابليـة تسويق البث الفـوري الحقيقي هما اللذان يطمسان معالم التاريخ أو التأويلات التاريخية للأحداث؛ فخطاب الأبدية وامتـلاك الصواب اللـذان تستخدمهما إدارة بوش يصهـران التاريخ في لحظة أبدية يمكن استخدامها لوضع "طريقتنا في الحياة" فوق كل طريقة خلافها.

يدعـي فيديل كاسترو في خطابه الشهير من السجن في 15 أكتوبر 1953م أن التاريخ سيحله من موت من ماتوا جراء هجومه على حكم باتستا: "سيحلني التاريـخ". ومن المفارقات أن يردد جورج بوش (بعد طوني بلير) كلام كاسترو عندما يدعي أن "التاريخ سيثبت أنني كنت على صواب" عندما هاجمت العراق. ويتضح في خطابه الافتتاحي عام 2005م، أن بوش لا يقصد التاريخ الإنساني بل التاريـخ في "عين الرب" من زاوية الأبدية. يتشرب بوش بلاغة خطاب التاريخ

والمادية التاريخية، ويدمجها في خطاب عن رسالة أبدية من الرب خارج التاريخ الزمني وخارج عالم المعنى، وزمن اللاوعي الدوري التكراري، بمعنى أنه خارج الزمنية البشرية تمامًا. وعلى الرغم من أن هذا الخطاب الافتتاحي مليء باستحضار التاريخ - "التاريخ الذي رأيناه معًا، والحرية بوصفها "من قوى التاريخ" و"هذه المرحلة من التاريخ" - فإن منظوره الحكم والتبرير خارج التاريخ بشكل مطلق أبدي، ومن ثَمَّ لا يمكن استجوابه.

إنه صواب الخير اللانهائي المطلق الذي يبرر استخدام أي وسيلة دنيوية مؤقتة لمحو ومعاقبة ما يسميه بوش "الشر" (ويستمر بوش في استخدام خطاب الخير والشر، فمثلاً، في خطابه في 11/9 من عام 2006م، قال: "إن أمتنا رأت وجه الشر في يوم 11/9")، ويستحضر بوش في خطابه "صورة خالق السماء والأرض: الحق الأبدي"، "ورؤية القرون" مقابل "منظور يوم واحد"، ويوضح في ختام خطابه هذا التجاور بين التاريخ والأبدية: "في التاريخ مد وجزر للعدل، ولكن التاريخ به كذلك اتجاه واضح للعيان حددته الحرية وصانع الحرية، الذي سماه صراحة أكثر من مرة "الرب" أو "رب عادل"، (ويستمر بوش في الربط بين الحرية والإله: ففي ختام خطابه يوم 11/9/2006م يقول إننا نستطيع أن نثق بهدفنا "ونؤمن بإله محب هو الذي جعلنا أحرارًا"). إن محاولاته الوقوف خارج الزمن تنكر التاريخ، كما أنه يفصل العدل، المرتبط بالتاريخ، عن التحرر أو الحرية، ومن ثَمَّ يبرر الحرب الدائمة التي تشنها أمة في حرب صليبية ربانية تأتي بالحرية أو التحرر للكوكب بأسره. وفي هذا الخطاب يكون العدل الإنساني أو عدل التاريخ في خدمة التحرر الممنوح من الرب، ويمكن بذلك تبرير أي شيء باسم "الحق الأبدي".

إن لبوش سمعة سيئة في استخدام الخطاب الديني واستحضار الألوهية والصواب، وهـي لغة تتوسل بالأبدي مقابل الزمن التسلسلي للتاريخ، ومن ثَمَّ تخلط أو تجمع بين المثالي والواقعي. فمع خطاب "محور الشر" مقابل "صلاح القلب الأمريكي"، تؤله الإدارة الحالية فكرتـيّ الخير والشر وتنقل السياسة مـن عـالم التاريخ إلى عـالم الأبـدي أو الخلقـي أو الديني، (ومـن ثَمَّ خارج عـالم القوانين الأخلاقيـة والسياسية). إن خطاب الخـير والشر و"الحروب الصليبية الربانية" يحول السياسة إلى أصول دينية.

إذا كانـت السياسة أصولية دينية - مسيحية أو إسلامية - فإنها تتحول إلى عقديـة متعصبـة؛ لأنهـا ترفض كل الأسئلة. وتصير العقديـة المتعصبة مميتـة عندمـا توصد بـاب تحليل رغباتنـا ومخاوفنا. وعندمـا يوصد الباب أمـام استجواب دوافعنـا العنيفة، تصبح الاستجابة لهـا واقعًا خطيرًا. فبدلاً مـن الدخول في طقوس تضحية خيالية أو رمزية، ينفذ الأصوليون تصوراتهم العنيفـة في عـالم الواقـع، ممـا يـؤدي إلى أن يضحي أتبـاع ديانة مـا بأتباع ديانـة أخـرى. وهذا نراه اليـوم. فقد قتل ثيوفان جـوخ لتشكيكه في الإسلام، في حـين أعيـد انتخاب جورج دبليـو. بوش بدعـم من الأصوليـين المسيحيين ليستمـر في خوض ما سمـاه "حربًا صليبية" ربانية ضـد الإرهاب في العراق والعـالم كله[61]. يشـترك المتطرفون الدينيـون في الإيمان غـير المنازع بفكرة الخـير مقابل الشر، وأن الله أو الرب معهم. ويـرى هؤلاء المتطرفون أنفسهم في صـف الطهـر والصلاح يقاتلـون الدنس والفساد، المقدسـ ضد الكافرين أو الملحديـن. ويستخدمـون خطـاب الصـواب الذي لا يتسامـح وخطاب لعن الآخرين[62]. إن إزاحة التاريخ الإنساني والزمن وجعله "حقائق ربانية أبدية" تتسبب في كوارث عندما تدخل دنيا السياسة. فالخير يبرر القتل باسم العدل والديمقراطيـة والحريـة. إذ يفترض أن الخير بطبعه أبـدي، مما يجعله في

منعـة من الاستجـواب، ويضعه في مواجهة التاريـخ، وبالتحديد التاريخ الذي يُرى سائلاً ومتحركًا في علاقته بالسياقات الاجتماعية التي تحكمها الظروف الاجتماعية السياسية.

خلاصـة الأمـر أن الوطنيـة البارانوية تعمـل عن طريق إنـكار التاريخ والزمـن أو طمسهما بتجميد سيولة الزمن في صـورة مُثُلٍ أبدية للخير والشر من جانب، والحاضر الدائم للمشهد من جانب آخر. وتعمل الأبدية والحاضر الدائـم فيما يبـدو خارج الزمـن ومن ثَمَّ خـارج التاريخ. فهمـا لا يستبعدان السيـاق التاريخـي الذي يوجدان فيه فحسب، ولكنهمـا يفعلان ذلك بطريقة تطمس التاريخ تمامًا، إذ يبنيان إما أبدية لا زمنية أو حضورًا دائمًا. كما أنهما ينكران حتى السياق الذي يتيح وجود هذين المفهومين: الأبدية والحضور. وإن تتبـع تاريخ هذيـن المفهومين معناه كشف تفاضلات القـوة التي تسمح لبعض النـاس بالهيمنة علـى غيرهم. كما أن تحليل تاريخ استخـدام هذه المفاهيم، وتحديدًا الخـير والشر والحقيقي، سيؤدي في النهايـة إلى الرجوع إلى تاريخ الإمبريالية ومحاولات تبرير الاستعمار والاحتلال وإخضاع الشعوب.

علاوة على ذلك، فإن خطاب الأبدية وخطاب الحاضر / الحضور الدائم كلاهمـا، ينكر العمليات التاريخيـة التي تكمن في أصل الزمنية الإنسانية، ولا تشـكل قيمنـا ومثلنا (الخير والشـر) فحسب، بل أيضًـا رغباتنا (في الأمن) ومخاوفنـا (من الموت والضيـاع). إن إنكار السيـاق التاريخي بالمعنى الكامل للسياقـات الاجتماعيـة وتفاضـلات القـوة وإنـكار الرغبـات والمخاوف غير الواعيـة يمكّن خطاب الأبدية وخطـاب الحاضر / الحضور الدائم كليهما من تشويش التاريخ والحقيقة. ولأن هذا الخطاب يطمس التاريخ، فإنه يخلّف لنا "تعاطفًا فارغًا" وليست شهادة، بالمعنى الكامل والمزدوج لشهادة السياقات

الاجتماعيــة التي تشكل الأفــراد واختياراتهم وشهــادة العمليات الديناميكية الواعية وغير الواعية التي توجد دافعيتنا. وبخلاف التعاطف الفارغ، فإن هذا الشــكل من الشهادة هو عملية استجواب مستمر وتأويل، وليس حصارًا عقديًّا متعصبًــا. ويمكن للتأويل والتحليل أن يؤدي عمــل التنقل الزمني، ولكنه ليس مثــل جهاز الفيديو الذي يجعل الحياة أبســط وأكثر ملاءمة، بل على العكس، فالتأويل بوصفه وسيطًا زمنيًّا يجعل الحياة أكثر تعقيدًا وأبعد منالاً. فهو يزيح الماضــي والحاضر فيمــا يخص علاقتهما بمستقبل غــير محدد. وهو "يحرر علاقــات الماضي والحاضــر والمستقبل لكي يحلل علاقتهــا بكل من السياقات الاجتماعية والرغبات والمخاوف اللاواعية.

الشهادة الكاملة

في كتابــي "الشهادة" أعرض تفصيلاً فكــرة الشهادة بمعناها المزدوج: بوصفهــا الشهــادة العيان على الحقائق التاريخيــة، وكذلك إثبات ما لا يمكن رؤيته. ومن بين هذين القطبين نجد أن شهادة العيان هي التي ترتبط بالتاريخ والسيــاق الاجتماعي للعوامــل الفاعلة في أحداث بعينها، مــا يمكن أن نسميه موقع الذات. ويعني الاهتمــام بالسياق الاجتماعي دراسة الطرق التي يتشكل بهــا الفــرد بظروفه أو داخل ظروفــه (فمثلاً، أغلب الشبــاب الذين يلتحقون بالجيش يفعلــون ذلك لأنهم فقراء وأمامهم فرص حياة عملية ضئيلة)، ومن المفارقــات أنــه مع تركيــز التقارير الإخباريــة على الأفراد، فإنهــا تفتقر إلى الجهد والاهتمام بدراسة الطرق التي يُشكَّل بها السياق الاجتماعي السياسي للأفــراد واختياراتهــم، أو الظــروف التي تشــكل الفرد. إذ إن هــذه التقارير تفترض أن هؤلاء الأفراد يتمتعــون بحرية مطلقة في اختيار حياتهم. إن عدم التركيــز على السياق الاجتماعي هو ما يجعل هــذه التقارير الإخبارية تصور الأفراد خارج التاريخ.

وحتى عندما تهتم التقارير الإخبارية بقضايا مثل العرق أو النوع أو الطبقة، فإنها نادرًا ما تحلل الطرق التي يتشكل بها الأفراد في السياقات الاجتماعية التاريخية، ونادرًا ما تقوم وسائل الإعلام بالتفكر في ذاتها أو مراجعة نفسها فيما يخص دورها في بناء الهويات من خلال ما تستخدمه من خطاب. وكما تقول المؤرخة النسوية جوان سكوت، "إن إبراز خبرة جماعة مختلفة يكشف عن وجود آليات كبت، ولكنه لا يكشف آلياتها الداخلية أو منطقها، فنعلم بوجود الاختلاف ولكننا لا نفهم أن بنيته تعتمد على علاقته بغيره، لذلك لا بد لنا من الاهتمام بالعمليات التاريخية التي تستخدم الخطاب في تحديد مواضع الأفراد وإنتاج خبراتهم"[63]. فالأخبار التي تركز على الأفراد خارج السياق تنكر تاريخ هؤلاء الأفراد. وإن هذه الصور المتناثرة للأفراد لا تقدم سياقًا تاريخيًّا أو إحساسًا بالسياقات الاجتماعية التي تتشكل فيها الهوية الفردية والاختيارات.

إن تجاهل السياقات الاجتماعية فيما يتعلق بالتاريخ جزء أصيل في منطق الاستعمار، يجعل من السهل لوم الضحية على وجودها في موقع الضحية بها. وترى تشاندرا تالبيدي موهنانتي أن مفاهيم التاريخ التقليدية التي تجعله مستويًا وغائيًّا، أي يتحرك من أصل إلى غاية، لا يسعها تفسير الديناميكيات التي تحرك هذا التاريخ، وتقول إن المفهوم المستوي والتطوري للتاريخ، بمعنى أنه يتحرك من البدائية إلى التحضر، له تاريخ استعماري يطمس بنشره[64]. وتقول موهانتي المفهوم التطوري للتقدم والتاريخ ينتج عنه "أن تُرَى الحضارات الأخرى أو الثقافات القبلية "كأسلاف معاصرين" أي الماضي الذي تجاوزه الغرب"[65]. وإن استخدام خطاب "جلب الديمقراطية" إلى مناطق كاملة من العالم" تغلي "بالحقد والطغيان" والحرية "للنساء المحجبات" يواصل هذا التراث الاستعماري الذي يعامل الحضارات الأخرى

كصورة من صور ماضينا ولا بد من تحديثها بالتكنولوجيات والأيديولوجيات الغربية – وهذا يبرر الاحتلال والحرب[66]. وهذا هو الاتجاه الاستعماري ذاته الذي يؤدي بحراس السجن إلى معاملة السجناء العراقيين كالأشياء أو الحيوانات أو لعب جنسية، يلتقط لها صورًا كتذكارات وهدايا أعياد الميلاد ومادة بورنوجرافية يستخدمها الجنود في نشاطاتهم الجنسية. ولنذكر أن تشارلز جرينر "زعيم عصابة" الاعتداءات في أبي غريب، يدعي أنه أعطى فتاته حينئذٍ، ليندي إنجلاند، وكانت ضالعة في الاعتداءات أيضًا، صورًا لسجناء عراقيين أجبروا على محاكاة عملية الاستمناء "كهدية أحد أعياد الميلاد"[67].

لا يتوقف الخطاب الاستعماري أو الإمبريالي واتجاهاته عند طمس السياقات الاجتماعية للتاريخ بافتراض مفهوم تطوري للزمن، أي حركة نحو التقدم، ولكنه كذلك يطمس الزمن بافتراض أن موضوعه شفاف، وواقعه تسهل رؤيته من خلال عدسة الكاميرا. فالمنطق الاستعماري لا يكتفي بأن يحول شاهد العيان إلى فاعل فظ يشترك في بورنوجرافيا النظر إلى ما يهيمن عليه، بل إنه يحول الشهادة على الحرب إلى نهر لا يتوقف من الصور الرقمية التي تظهر في حاضر دائم تليفزيوني وعلى الإنترنت. هذا النهر الذي لا يتوقف من الصور يهدم الزمان والمكان اللازمين للتفكير النقدي والتأويل والتفصيل، أو ما يسميه المحللون النفسيون "المعالجة". إن الحاضر/ الحضور الدائم لمشهد العنف يضر بالشاهد بمعنييه، بوصفه شاهدَ عيان وبوصفه شاهدًا على شيء لا يمكن رؤيته.

إن "عدم إمكانية رؤية الشيء" أمر متعدد الأبعاد ويرتبط باللاوعي، الذي يعمل حسب الزمن الدوري القائم على التكرار والمعالجة. هذا هو الذي

يقع خارج إطار الصور، إنه إمكانية الفعل لدى الذوات المستعمَرة التي تتعرض للتحقـير والتشييئ من خلال الاعتداء وتسجيلاتـه. إنها الأيديولوجيات غير المرئيـة التي تعمل على إنتاج الإمبريالية والحـرب وإضفاء الشرعية عليهما. إنهـا أنواع المخاوف والرُّهَـاب التي تسعِّرها الهيستريـا الإعلامية والبارانويا الحكوميـة بادعـاء أن أعداءنا قابعون في كل ركـن. ووراء ذلك كله فكرة كون أن مـا لا يُرى هو رغباتنا ومخاوفنا غير الواعية التي تظهر نفسها بطرق عدة فيما نراه ونفعله. إن معالجة هذه الرغبات والمخاوف أساسية لفهم استثماراتنا في العنـف والحرب. والمعالجـة في أعلى درجات قدرتها علـى التحويل تثريها أشكال مختلفة من التأويل أو التحليل. ولا تعني المعالجة عملية تتم وتنتهي بل بمعنى المتابعة، أي الحركة لا الثبات؛ ولهذا تعتمد المعالجة على التأويل (الذي تتكـون المفردة المقابلة له بالإنجليزية interpretation من جزأين لاتينيين inter بمعنى "بين" وper بمعنى "يذهب") فالتأويل عملية وساطة أو مفاوضة، وإن التفاوض بين الأجسـام والكلمات، والمتع والمعنى، وبين مـا يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته، هو مهمة البشر اللانهائية. فالبشرية توجد بين الكينونة والمعنى، بين الحقيقي والمثالي، وتحتل النفس هذا الفضاء غير المستقر بينهما.

هـذا الشكل من التأويـل بوصفه شهادة يقتضي شهـادة عملية الشهادة نفسها، الشهادة بوصفها انفتاحًا لا انغلاقًا، الشهادة بوصفها استجواب دائم. وهذا الاستجواب الدائم والانفتاح على تأويلات بديلة لا بد أن يتوجه في المقام الأول إلى أفعالنـا نحـن واتجاهاتنـا ومعتقداتنا. وإن استجـواب دوافعنا غير الواعيـة وحـده هو ما يضمن اليقظة الدائمة في بحثنـا عن العدل. ولا بد لهذا الاستجـواب أن يكون لا نهائيًا. وإن إيجاد طرق تعبير وعرض مفصل لدوافعنا العدوانية غير الواعية هو وحده أملنا في كسر دائرة التكرار البسيط للعنف.

إن الشهـادة بوصفها نافذة علـى كل من الذاتية الفاعلة ومواقع الذوات الخاضعـة هـي وحدها ما يمكـن أن يعدل ميـزان "التعاطف الفـارغ" الذي يلعـب على المشاعر، ويقطع الطريق على الفهـم والفعل. ولنذكر تشخيص آن كابلان لعملية التركيز على المشاعـر الفردية بعيدًا عن سياقاتها الاجتماعية والسياسيـة. إن هـذا النمـط مـن الوصف المعتمد علـى شهـادة العيان ينتج "تعاطفًـا فارغًا" يستثير مشاعرنـا، لكنه لا يعطينا أي طريقة لتأويل الأزمة التي نراها. وهنا يكون موقع شاهد العيان الذي يتخذه الإعلامي المصاحب أو أي قصـة ذات اهتمام إنساني ترينـا الألم والمآسي، ولكنها لا تعطينا الأدوات التأويلية التـي نفهمها بها. وتضع كابلان "التعاطف الفـارغ مقابل الشهادة: فالشهادة تحدث عندما لا يهدف المقال أو الفيلم إلى مجرد استثارة المشاهد عاطفيًّا، بل تحدث دون استثارة المُشاهِد أو اقتحامه عاطفيًّا، وذلك بأن تكون المشاعـر مستحثة للفهم والتأويـل لا مقوضة لها. فالشهادة لا تشمل التعاطف واستثـارة الدافعية فحسب، بل فهم بنية الظلـم، إدراك وقوع الظلم – وليس التركيـز على حالة بعينهـا[68]. إن الشهادة بمعناها المـزدوج الذي يشمل رأي العـين والشهادة على ما لا يرى وما لا يمكـن رؤيته تفتح إمكانات التأويل التي سد الإعلام المغلق منافذها.

إن الشهادة بهذا المعنى عملية مستمرة من التحليل النقدي والاستجواب المستمـر، تضع ما نراه وما لا نراه في سياقاتـه. وهي تقتضي الاهتمام اليقظ بمـا نراه ومعنى ما نراه. فـلا يمكن أن نقبل ما نراه حسبما يبدو، بل علينا أن نتجـاوز ما نتعـرف عليه في الصور المرئيـة إلى ما لا نعرفـه: الذاتية الفاعلة والإرادة، إضافـة إلى السياق الاجتماعي والسياسي أو مواقع الذات الخاضعة أو "موضوعـات" نظراتنـا، ورغباتنا ومخاوفنا، الواعية وغـير الواعية التي تحـرك أفعالنا المتعلقة بالآخرين. لا بد لنا مـن أن نشهد على الذاتية ومواقع

الذات الفاعلة أو الخاضعة التي نحتلها ويوضع بها الآخرون، وهذا بالضرورة يجعلنا نتجاوز مجرد تقديم شهادة العيان أو الصور.

ويفيد مفهوم الشهادة بمعناه الكامل والمزدوج في تحليل التوترات التي تنشأ عندما يكون الإعلاميون شهود عيان، وتحليل العنف المزدوج للصورة المرئية. فكما رأينا، عندما يتصرف الإعلاميون على أنهم شهود عيان على الحرب والمواقف المؤلمة، تطغى ردود أفعالهم العاطفية على التعليق النقدي الذي يمكن أن يضع الأحداث التي يشاركون فيها الآن في موضعها الصحيح. وهكذا تتحول الصحافة التحقيقية إلى خطاب عاطفي دون تعامل مناسب مع موقع الذات الفاعلة للصحفي أو غيره من المشتركين في الموقف. كما أن الصور أو القصص التي تتحدى صورنا النمطية وأفكارنا المسبقة أو توقعاتنا، إما لا وجود لها أو قاصرة. وهذه التحديات في أصل شهادة ما وراء الإدراك المباشر ووراء التوقعات المسبقة... ما يمكن أن نسميه التفكير خارج الصندوق - التليفزيون أو شاشة الحاسوب.

وكما أطرح في موضع آخر، فإن الأخلاق - أو جعل السياسة أخلاقية - يقتضي تفسير اللاوعي، ولهذا فإن مفاهيم التحليل النفسي مفيدة في التحليل الاجتماعي[69]. فإذا لم نكن شفافين أمام أنفسنا، فإن أجسامنا وسلوكنا يحتاجان إلى تأويل متواصل. فإذا كان جزءٌ من أنفسنا يظل دائمًا بعيدًا عن المتناول ويقاوم بدرجة أو بأخرى أحادية التأويل، فإنه لا مفر لنا من الاستجواب المستمر لدوافعنا ورغباتنا. وعندما ندخل في هذا الاستجواب الذاتي فقط سنجد الأمل في أن نكون مجتمعًا أخلاقيًا، وساعتها فقط سيكون الأمل في إدراك أي شيء يقترب من العدل.

في المحصلة النهائية، فإن الشهادة العيان على وجود ما هو خارج الوعي، بوصفه شيئًا لا يمكن رؤيته في تجربتنا المباشرة، هو الشهادة باستحالة إدراك ذواتنا أو فهمها على نحو كامل. إنها الشهادة على وجود الغيرية فينا، الشهادة على وجود شيء يتجاوز إدراكنا. وهذا النوع من شهادة العيان يقتضي شهادة عملية الشهادة ذاتها، وعلى شهادة العيان بوصفها انفتاحًا لا انغلاقًا، وعلى شهادة العيان بوصفها استجوابًا دائمًا. ولا بد لهذا الاستجواب الدائم والانفتاح على التأويلات البديلة أن يكون موجهًا نحو أفعالنا واتجاهاتنا ومعتقداتنا، وليس إلى تاريخية مواقع الذات الفاعلة فقط، بل أيضًا إلى زمنية الذاتية أو الفاعلية، زمنية مرتبطة باللاوعي وإيقاعاتها الدائرية التكرارية".

يسمي المؤرخ دومينيك لا كبرا زمن اللاوعي "الزمنية التكرارية"، مما يستلزم مستقبلاً مفتوحًا وحوارات مفتوحة عن موقع الماضي. ويرى أن "تحليلاً نفسيًا يغذي مفهومًا مثل الزمنية التكرارية (أو التاريخ كفعل إزاحة) يعمل ضد الغائية التاريخية وقصص الخلاص أو المخلِّص المنتظر، كما أنه يتميز بموقع افتراضي مراجعي يحتاج دائمًا إلى المزيد من التفصيل، ويتمتع بالانفتاح على الحوار"[70]. ليس معنى ذلك أننا ببساطة نحتاج إلى أن نكرر الأنساق اللاواعية نفسها دون استجوابها وتأويلها وتحليلها وتطويرها. وعلى النقيض من ذلك، فإن إيجاد طرق للسمو بدوافعنا العدوانية غير الواعية وتطويرها هو الأمل الوحيد في كسر دائرة التكرار البسيط[71]. ومن الضروري لتحقيق هذا أن نقر بوجود الزمنية التكرارية للاوعي التي تعمل خلف كواليس مشاهد الزمن المستوي التسلسلي التطوري للتاريخ حسب مفهومه التقليدي. وإذا كانت الشهادة بمعنى شهادة العيان التي تتمتع بموقع الذات الفاعلة الاجتماعي - التاريخي، ستحول مفهومنا للتاريخ الثابت إلى تاريخية



ديناميكية، فإن الشهادة بمعنى الشهادة العيان على وجود ما هو خارج الوعي بكل المخاوف والرغبات المكبوتة، ستحول مفهومنا للحقيقة الأبدية إلى تحليل متواصل.

والأمل الذي لا بد أن نتمسك به هو أن يوقف الاستجواب الدائم الحرب الدائمة.



4

البـراءة .. والجرح .. والعنـف

إذا كان المراهقـون القادمـون من الريف الأمريكـي، الذين اشتركوا في الاعتداء علـى سجناء أبي غريب، مجرد شباب عاديين وضعوا في موقف غير عـادي و"يتسلـون"، فإننا نحتـاج إلى أن نفكر كيف تنتج الثقافـة الأمريكية السائـدة هؤلاء الأفراد المحبين للتسليـة، القادرين على الاعتداء على غيرهم مـن الناس مع الاحتفاظ ببراءتهـم. إذا فسرنا العنـف أو التمسنا له العذر، باسـم التسلية - "كنت أمزح"، "إنها مجـرد مزحة"، فلا بد لنا من دراسة مفهومنا للتسلية، وكيف يستخدم لتبرئتنا من المسؤولية عن العنف.

إن شعار نايكي "افعلها ولا تتردد" يبدو الأنسب لثقافة محبة للمرح من شعار "تمهل - وفكر قبل أن تفعل". فالاهتمام بالتسلية في الثقافة الأمريكية الـذي ازدهر مع عصر الإعلام والإعلان التليفزيـوني يعمل ضد الاستجواب والتأويل. وفي الإعلام والأفلام ترتبط التسلية عادة بالحركة و/أو الأحاسيس البدنيـة التي تمنـح إشباعًـا فوريًا. وفي العمـوم، فإننا كثقافة نريـد التسلية ونريدهـا فورًا... كلمـا كان أسرع كان أفضل... لا نريد أن ننتظر... ونكره أن ننتظر وإن التفكير في معنى التسلية وما نَعُدُّهُ "تسلية" يحتاج إلى وقت، فليس بالأمر الفوري، ومن ثَمَّ ليس بالأمر المسلي دائمًا.

عنـد التفكيـر في التسليـة ومعنـى "كنـت أمزح/أتسلى" فمـن الأمور الكاشفـة أن كل التعريفـات المختلفة للتسلية والمزاح في معجـم أكسفورد للغة الإنجليزيـة يتضمـن السخرية على حسـاب شخص آخر أو خداعـه أو المرح الصاخـب المصاحـب بالخشونة أو العنـف. وإن أول تعريفـات كلمة (مرح - تسليـة fun) اسمًـا وفعلاً هو الخـداع (أو يخدع) واحتيـال (أو يحتال)، فهل هـذا الاكتشاف الجذري الصريح يبين صلة جوهرية بين التسلية والعنف نحو الآخريـن؟ إن كثيرًا من أحداثنا الرياضية وبرامج الترفيه في وسائل الإعلام تشمـل العنف فيما يبدو، ولـو كان هذا العنف جيدَ التنظيم كما في كرة القدم والملاكمة أو العنف المصمم بعناية لأفلام السينما.

إننـي في هذا الفصل أطرح أسئلة مثل: ما العلاقة بين مفهومنا للتسلية ومفهومنا للبراءة؟ وكيف نفرق بين البراءة الأخلاقية والبراءة القانونية؟ وما مثال البراءة عندنا، وكيف يعمل في المناقشات الجارية حول الحرب والإرهاب والتعذيب؟ وأقول إن المفهوم المعاصر للقانون يتم اختزاله حاليًا إلى مجموعة من اللوائـح والقواعد التنظيمية التي لا تكسب حياتنـا العاطفية وحساسيتنا الأخلاقيـة أي معنـى متماسـك، بـل إنها تعجز عـن ذلك. نتيجـة لهذا يفرز مجتمعنـا أعـدادًا متزايدة ممن أسميهـم "الأفراد المغيبيـن" الذين يعانون انفصـالاً بـين القانون - وهو مـا يعرف إجمالاً بما يعطي شـكلاً وبنية للحياة الاجتماعية - والأحاسيس الفردية المتجسدة في الألم واللذة. فإذا استخدمنا نظريـة فرويـد عن سادية الطفولة مع تركيز فوكو علـى علاقات القوة المادية والمؤسسيـة التـي تنتج القانون كأنـه مجرد آلية تنظيمية، فإننـي أرى تراجعًا متخيـلاً إلى حالة بـراءة طفولية حيال مواجهة الشعـور بالذنب أو المسؤولية، وهـذا يساعـد على تفسير اشـتراك شباب الجنود في أبـي غريب في عمليات الاعتـداء وكأنها تسلية بريئة. وإن محاولتي فهـم مكان أبي غريب في الثقافة

الأمريكية تـؤدي إلى تحليل لتعبيراتنا عن الـبراءة والجهل. وتتحول مفاهيم الـبراءة والجهل هذه إلى أساس أخلاقـي (إن لم يكن قانونيًا) لتبرير سلوك الاعتداء بوصفه "تسلية"، بل إنه يصبح جزءًا من خطاب يبرر اعتماد بعض أشكال العنف ويدين أخرى في زمن الحرب.

يعتمـد التمييز بـين العنف المشـروع والعنف غير المشـروع على مسلمات ضمنيـة عن العلاقة بين الثقافـة والطبيعة والتكنولوجيـا والأجسام، حيث يتم تصور الأجسـام بوصفها طبيعية وبريئة. وهذا أحـد أسباب تسلح التفجيريين الانتحاريـين الذين أسقطوا برجي التجارة وضربوا البنتاجون وأسقطوا طائرة في بنسلفانيـا بقواطـع الصناديـق فقط، ومعهـم "مفجرو الأجسـام" الذين يواصلـون قتـل المدنيين الأبريـاء. فهم يشعروننـا بقابلية الجـرح، ولكنهم قد يصيبون عقولنا بالارتباك أو الفزع. ولكن كما رأينا، هذا الشعور بقابلية الجرح سرعان ما يخلي مكانه لطلب الثأر والحرب العنيفة. وعلى ذلك فسأقوم في هذا الفصل باستكشاف العلاقة بين البراءة والضعف (قابلية الجرح) والحرب. وفي النهاية، سأركز مرة أخرى على التفجيريات الانتحاريات حتى أثبت أنه إضافة إلى العوامل السياسية والاقتصادية في العدوان العنيف والمقاومة العنيفة هناك العوامل الأخلاقية المتعلقة بإيجاد حياة مجدية ذات هدف ومعنى.

عندما تتحول القوانين إلى إدارة

إذا كانـت الثقافة الغربيـة تتعرض لأزمة فهي أزمـة معنى. فقد صارت حياتنـا الوجدانيـة والعاطفيـة منعزلـة عن المؤسسـات الثقافيـة - المدارس والكنائـس والحكومـات - التـي ينبغـي أن تعطيها المعنى. هـذا الانقطاع بين العواطـف والمواطـن، المنوط بها إتاحة الفرص للتعبير عـن العواطف والسمو

بهـا، يمكن أن يـؤدي إلى العنف نحـو الذات (من ألعاب الجـرح والشنق إلى مرض الأنوركسيا - فقدان الرغبة في الطعام - أو العنف نحو الآخرين (من إطلاق الرصاص في المدارس إلى الاعتداء الجنسي في أبي غريب).

إن القوانـين المدنيـة التـي ينبغـي أن تساعدنا على أن نعيش معًا حياة ذات معنـى مجتمعـات وأممًا ومواطنـين على كوكب الأرض، في طريقها لأن تكـون مجرد لوائح يمكن أن تباع وتشترى مثل أي شيء. فالقوانين سواء كانت مبـادئ أخلاقية أم أوامر دينية أم طقوسًـا أم قواعد مدنية أم قواعد تخص الشـرف أم قواعـد مدرسية، أم اتفاقية جنيف نفسهـا - كلها في طريقها لأن تكـون مجرد حواجز نتخطاهـا في طريقنا لتحقيق أكبر ثروة ممكنة في أسرع وقـت ممكن، ولـو كانت المخاطـرة قاتلة حتى لحظـة المـوت. فالقوانين التي يفترض عمومًـا أن تضم العادات والتقاليد التي تعطـي الشكل لكل من اللذة والألم، وتعطي المعنى لأحاسيسنا الجسدية في حياتنا المشتركة، هذه القوانين تصبح لوائح رهن السيطرة، عندما لا تكون قواعد عقابية تستخدم لفصل ما يسمـى "العناصر غير المرغوبة" وضبطها. يصبـح القانون هنا أداة للتحكم في الأجسام، ولا سيما التي نَعُدُّها عنيفة[2].

علـى الرغـم من أن أمتنا كانت تعد في مرحلة مـا دولة رفاهية تستطيع أن توفـر لكل المواطنين أسباب الحياة، فإننـا نعيش الآن في دولة عقابية توفر أسباب الحياة لبعض الناس على حساب بعضهم الآخر[3]. أما الحلم الأمريكي بحيـاة طيبة فلم يعد متاحًا للجميع، في حين صارت صناعة السجون مشروعًا يُـدِرُّ المليارات، ويبـدو أنها تقصد حماية أساليب حيـاة تلك القلة. وكما تبين أنجيـلا ديفيس، فقد صارت صناعة السجون مـن صادرات الولايات المتحدة الكبرى[4]. وإن امتلاك بعض الناس ثروة أكبر كثيرًا من غيرهم يجعلهم أشد

حرصًا على حمايتها بسجن من يحتمل أنهم يهددونها. وبتعبير عالم الاجتماع غسان حاج: "إن آخر دورات التراكم الرأسمالي، وما فرضته من أنساق الاستغلال الطبقي وما ترتب عليه من تغير في نوعية العمل وعدم استقرار ارتباط الناس بأعمالهم، أدى كل ذلك إلى إيجاد مناخ من عدم الاطمئنان في مواجهة المستقبل. ويتزايد الشعور بانكماش قدرة المجتمع على توفير حياة كريمة للجميع. نتيجة لذلك ينشأ اتجاه دفاعي لحماية ما يبقي حياة كريمة، ويصير جزءًا من الاستمتاع بتلك الحياة"[5]. فمن يملك، يرى من لا يملك خطرًا على أسلوب حياته، ويصير اهتمامه الأول حماية ما يملكه ضد من لا يملكون مثله. ولكن، كما يقول حاج، هذا لا يؤدي إلى زيادة حبس الفقراء واستغلالهم فحسب، بل يقلص معنى الحياة لدى الأغنياء وأبناء الطبقات الوسطى الذين ينفقون كل وقتهم في قلق على ما يملكون... في اكتسابه وحمايته. وبسهولة، يصبح المتاع المادي جزءًا من المفاهيم الأيديولوجية للخير، التي تستخدم لتبرير أساليب الحياة التي لها تباينات اقتصادية ضخمة. إن النقلة اليسيرة من الخيرات إلى مفهوم الخير هي ما تسمح لنا بتبرير "حراسة أشيائنا" باسم العدل. فإن فكرة "الهمج على الأبواب" تتغذى على ذلك الفاصل المتنامي بين أغنياء الأرض وفقرائها. أما القانون فيتحول إلى مجرد أداة للسيطرة على هؤلاء "الهمج".

فليست المسألة أن "القوانين توضع لتكسر" فحسب، بل إن مفهومنا للقانون نفسه هو الذي يكسر. فإن البحث عن الثغرات القانونية صار صناعة في ذاته. ومن الأشياء الكاشفة أن كلمة "ثغرة" نفسها تشير في الأصل إلى فتحة صغيرة أو ثقب في جدار منيع يستخدم لإطلاق النار. فقد صار القانون جدارًا منيعًا نفتح فيه ثقوبًا وثغرات لتوجيه وتصويب خطاباتنا القانونية نحو الآخرين، بينما نحمي أنفسنا وأموالنا. وأصبح تأويل القوانين مجرد بحث

عـن الثغرات؛ أي إيجاد فجوات في القانون تسمح بارتكاب أعمال غير قانونية دون التعرض لنص القانون. فقد اختزل نشاط التأويل اللازم لإيجاد حياة ذات معنى ليكون كمتعة السفسطائي في إيجاد الثغرات. وصار التأويل مجرد أداة تستخدم لتبرير المراقبة والتقييد والعنف والتعذيب. ومن دلائل ما وصل إليه مستوى التلاعب بالقانون وتحويله إلى مجرد لائحة تنظيمية ذلك الجهد الضخم والوقت الطويل الذي أنفقته إدارة بوش في البحث عن ثغرات في اتفاقية جنيف لتبرير التعذيب، وفي ذلك المراء القانوني الساعي إلى إعادة تعريف التعذيب نفسه. هذه الآليات تفرغ القانون من المعنى، حتى يصير مجرد إستراتيجية لكسب معركة امتلاك حق السيطرة على الممتلكات المادية والأيديولوجية، أو على الأقل تجنب خسارتها. وهكذا انفصل نص القانون عن روحه. وإن الانفصال بين النص والروح في القانون عَرَضٌ من أعراض انفصال أكبر بين الإحساس والمعنى في ثقافة لا تريد أكثر من التسلية.

هذا الاندفاع نحو التسلية يمثل الخط المعاكس للتطهرية الأمريكية التي تدور حول قمع اللذة الجسدية. ويظهر هذا النزوع القمعي في صورة تكنولوجيات رقابية وإنتاجية احترافية فائقة. وعلى سبيل المثال، تقدمت تكنولوجيات المراقبة إلى درجة القدرة على استهداف شخص بالاغتيال باستخدام الأقمار الصناعية التي تحدد الموقع في أي مكان بالكرة الأرضية، كما يمكن تحديد مخالفات السير وإصدارها آليًا للسائقين بناء على التصوير بكاميرات الفيديو التي تعمل بأسلوب البقع الضوئية، حتى في عدم وجود أحد. وفي الوقت نفسه، يعمل الأمريكيون ساعات طويلة للترقي في اقتصاد يعلي قدر الكفاءة والأرباح على قدر المعنى.

وعلى الجانب الآخر من ظاهرة تحويل القانون إلى علم من علوم الإدارة، توجد صور من الترفيه لا ينفك يزداد عنفًا: المشاهد والفضائح والمغامرات الجنسية؛ وهكذا نتقلب بين اللوائح التنظيمية والفضائح. إن اختزال القانون في لائحة تنظيمية وإدارة هو ما يؤدي إلى الانفصال بين الأحاسيس البدنية - اللذة والألم - والقانون. فالفاصل بين القانون والرغبة أو المعنى والإحساس البدني يمكن أن يفرز مراهقين يمارسون التعذيب ويعتدون على سجناء ببراءة ظاهرة، ويدعون، كما في المحاكمات، أن ذلك كان "مجرد تسلية".

لم يعد القانون والنظام يعطيان للحياة بنيتها، حتى نتمكن من الحياة معًا حياة مجدية، بل يتم اختزال القانون والنظام في وكالات تنظيمية تصدر الكثير من القواعد وتزيد من بيروقراطية النظام دون هدف - أو بالأحرى لضمان الاستهلاك المنظم في مجتمع تنتج إعلانات التليفزيون أو الإنترنت معنى الحياة فيه. تقول جوليا كريستيفا في كتابها "الكراهية والعفو" إن ما تسميه "دراما أبي غريب" يكشف كشفًا مأساويًا عن أن حضارتنا لم تخفق فقط في إنتاج تكامل للقانون الرمزي في الطبقات العميقة من -النفس- التي تحكم اللذة الجنسية، بل ربما تسبب (كذلك) تفاقم انفصال القانون عن الرغبة"[6]. وتقول ليس جيش هذه الإدارة أو تلك هو الذي أخفق، بل إن عملية دمج القانون الرمزي في الجهاز النفسي هي التي أخفقت. فالقانون الرمزي طبقًا لها، يمكن تصوره في صورة أبنية اجتماعية تشمل بوجه عام القوانين المدنية واللغة والتقاليد الثقافية؛ فهو بالأساس أي نوع من الأبنية يسمح للناس بالتواصل فيما بينهم أو الاشتراك في فضاء اجتماعي. والنظام الذي ينتج عن هذه الأبنية، واللغة بوجه خاص يجعل خبرتنا ذات معنى لأنفسنا ولغيرنا.

على الرغم من أن تصوري للعلاقة بين القانون والأحاسيس متأثر ومستمد من تشخيص كريستيفا للانقطاع الحادث بين القانون والرغبة، فإنني لا أتفق معها في أن المشكلة مشكلة تكامل. ألا يعني التكامل، مرة أخرى، أن الحرية جزء من عملية تكامل رياضية، بمعنى أن يتم تحقيق الكلية في ثقافة ما أو في العالم كله من خلال تكامل أجزائها؟ ربما كان الأحرى بنا أن نرى العلاقة بين العناصر المختلفة بوصفها مسألة تفاعل لا تكامل. وتقول كريستيفا كلامًا كهذا في مناقشتها لحقوق المعوقين: "لا أثق بمصطلح "التكامل" في حالة المعوقين: فإن الأمر هكذا يقترب من مفهوم العمل الخيري تجاه أناس ليس لهم ما لغيرهم من حقوق. وأفضل "التفاعل"؛ إذ يعبر عن تحول السياسة إلى أخلاق، عن طريق مد العقد السياسي إلى أقصى حدود الحياة"[7].

وينبغي في موضوعنا هذا أن نستحضر معنيين على الأقل لكلمة "تكامل": العملية الرياضية التي تسعى إلى حل معادلة تفاضلية وإفراز سلوك متوافق مع بيئة الفرد من ناحية، أو فتح المجتمع أو الثقافة للجميع دون محو اختلافاتهم من ناحية أخرى. ولا بد لنا من الانتباه إلى خطاب التكامل الذي يتكلم عن مساواة شكلية دون أن يحدد معنى للحريات التي تتيحها تلك المساواة. وينطوي مفهوم التكامل هذا على مخاطرة تحويل الأفراد إلى متغيرات بسيطة في معادلة، وعدم الاعتراف بأن فرديتهم هي التي تعطي الحياة معنى. وليست المشكلة في أننا لا ندمج القانون الذي نعده لوائح تنظيمية وتحريمًا أو قواعد جزائية في حياتنا العاطفية، بل المشكلة في فهمنا للقانون نفسه. فكيف لقواعد تنظيمية أو جزائية مصممة لإدارة الأجساد وضبطها أن تتيح أي صيغة تثري حياتنا العاطفية؟ وبدلاً من محاولة إخراج عرض لتكامل أو إدماج هذه اللوائح التنظيمية أو القواعد الجزائية

في حياتنا الوجدانية؛ فإننا في حاجة لأشكال قانونية بديلة، تعمل على دعم التعبير عن الأحاسيس البدنية التي ربما تسمح لنا بالتواصل والتعايش. كما أننا في حاجة إلى فحص نقدي لفهمنا للقانون ووظيفته في حياتنا.

إن إخفاق القانون في أن يعطي شكلاً للرغبة أو معنى للإحساس ليس نتيجة عوار في القانون أو ضعف في بنود التحريم. على العكس من ذلك، ليست المشكلة في عدم كفاية القوانين واللوائح التنظيمية التي تحرم الرغبات أو المتع[8]، بل المشكلة في فهم القانون كأنه مجرد لوائح تنظيمية أو قواعد جزائية؛ فهذا الفهم لا يعطي شكلاً للخبرات الجسدية من رغبة وأحاسيس في حياة الأفراد أو في الحياة المشتركة. إن انتشار تكنولوجيات المراقبة والعقاب في كل جوانب الحياة، لا يدعم قوة القانون في إكساب المعنى للممارسات، بل يقوِّضها. وأود أن أكرر أن «القانون» هنا يعني شيئًا أكبر كثيرًا مما يخطر ببالنا عند نطق الكلمة؛ فكل ما يعطي شكلاً للحياة الاجتماعية هو جزء من القانون الرمزي. وعندما لا يكون القانون الرمزي أكثر من لوائح تنظيمية وقواعد جزائية وآليات إدارية، فإنه يتوقف عن إكساب الشكل للخبرات.

ومن دون البنية أو التنظيم الذي يتيحه القانون الرمزي - خاصة اللغة - لا يمكننا التعبير عن خبراتنا حتى نجعلها ذات معنى في سياق حياتنا، أفرادًا ومجتمعًا. ونتيجة ذلك لا نجد أمامنا سوى أحاسيس خام بالألم واللذة، تفلت معانيها من بين أيدينا، والقانون الرمزي يختزل في لوائح تنظيمية وآليات تراقب ولا تعطي شكلاً للرغبة أو الإحساس؛ ودون الشكل تظل عواطفنا وأحاسيسنا محبوسة في مستوى الجسد الذي يفترض انقطاعه عن التمثيل أو الثقافة أو السياسة. ومن خلال استخدام الأدوية والعلاجات العشبية ومعالجات تعديل السلوك وأشكال جديدة من الحمية نحاول التحكم في قلقنا

أو الضغـوط التي نشعر بها دون تأويل معنى هذه الظواهر، ولكن الوصول إلى معنـى قوي وإكسابـه مشاعرنا وأحاسيسنا يقتضـي التعبير عن هذه المشاعر والأحاسيس وتأويلها ومناقشتها. إننا نحتـاج إلى أن نفهم أحاسيسنا الأولية بوصفها جزءًا من عالم المعنى الإنساني.

إن الثقافة المعاصـرة بتنظيماتها ومشاهدها الإعلامية لا تعطي حياتنا معنـى، وتتركنا بمشاعـر الاغتراب. وكما رأينا في الفصـل السابق، إذا حلت وسائل الإعلام المرئية محل الإعلام السردي أو القصصي فقدنا القدرة على ترجمة الخبرة الجسدية إلى أشكال ذات معنى. وهذا من جانب نتيجة تجاهل سياقـات الصور، ومن جانـب آخر بسبب افتقارنـا إلى الثقافة البصرية. إن الدعـوة إلى التأويل التي تصبـح بها الأحاسيس البدنيـة ذات معنى تعود بنا إلى مسألة البراءة. فإن افتراض انقطاع الجسد عن الثقافة أو السياسة يعني ربطه بالطبيعة: البراءة الطبيعية والعنف الطبيعي، أي نوع بريء من العنف.

البراءة شبه الطفولية.. «غبي وأغبى»

اعتدنا ربطَ المرح والـبراءة بالأطفال. ويبدو أن الثقافة الأمريكية تسبغ المثاليـة على الطبيعـة البريئة والمحبة للمرح لدى الأطفـال[9]. ويأتي جزء من هـذه البراءة من كون الأطفال يصدقـون أي شيء – فإنهم سذج، ويأتي جزء آخـر من كون الأطفـال يفعلون كل شيء – فلا حيـاء عندهم. هذا المزيج من السذاجـة وانعـدام الحيـاء لا يـؤدي إلى المرح فقـط، بـل إلى مواقف مرحة مضحكة تستخدم ترفيهًا في البيـوت وفي التليفزيون وفي الأفلام السينمائية. فإننـا نضحك على الأطفال عندما يفعلون أشياء غير مقبولة من الكبار. فمن المضحـك أحيانًا أن نرى طفـلاً صغيرًا ضئيل الجسم ضعيـف الصوت يقول أشياء ويفعل أشياء مشينة، بل عنيفة أحيانًا.

ولا تقـدر الثقافة الأمريكية الـبراءة المرتبطة بالطفولة وحسب، بل إنها فيمـا يبدو من عناصر تعريفها. فإننا نعتـز ببراءتنا، ولا نزال نشعر بالخطر تجـاه الأحداث التـي تهدد براءتنا: فيتنـام، 11/9، أبي غريـب، جوانتانامو، ونتحـدث عن ضيـاع الـبراءة الأمريكية في سيـاق هذه الأحـداث، ومع ذلك نواصـل الحديث عن حقيقة وجودهـا. فالبراءة الطفولية تعمـل على الوقاية من المسؤولية والذنب، فإذا كنا أبرياء وغافلين، فلا يمكن أن نتحمل المسؤولية أو أن نُـدان. فالمتهمـون في أبي غريب ادعوا أنهـم كان يتسلون ليس أكثر. كما ادعوا أنهم لم يكونوا يعرفون أن إكراه السجناء على أكل لحم الخنزير أو نزع ملابسهـم وتعريتهم ينتهك المعتقدات الدينية الإسلامية. وينبغي ألا يدهشنا مثـل هــذا الدفـع في ثقافة تتفاخـر بجهلها، الـذي يعد من مكونـات براءتها المتخيلة. ولنذكر فيلم «فورست جمب» الذي حقق إيرادات ضخمة، ويؤدي فيه توم هانكس الـدور الرئيس، وهو شخص محبوب، ولكنه يتمتع ببراءة شديدة تجعلـه يقـوم عن غير قصد بكل ألـوان الخير، كما أن جهلـه وبراءته وأخطاءه كذلـك تجلب الخير للجميـع. فهو ليس مسـؤولاً عن أفعاله؛ لأنـه لا يقصدها، ولكـن براءته سبـب خيريته. ويبدو أن الفيلم يقول إن الـبراءة والجهل صفتان حميدتان - ولو كنا جميعًا مثل فورست جمب لكان العالم عالمًا أفضل. إننا نسبغ المثاليـة على البراءة إلى حد الغباء. ولنذكر فيلم «غبي وأغبى»؛ إذ تنبع فكاهة الفيلـم من التصرفات الغبية التي غالبًا مـا تتضمن عنفًا بدنيًّا. ولنفكر كذلك في أرفـف الكتـب والكتيبات التي تحمـل في عناوينها عبارات نحـو «دليل الغبي إلى كـذا» أو «كذا للأغبيـاء». إننا نطالب بوصف جوانب الحياة المعقدة بأبسط طريقة. وإننا لنسعد بصورتنا كأغبياء ومغفلين؛ فنحن جهلاء ونفخر بذلك.

إن جهلنـا هذا جهـل كاشف؛ فما نريد أن نعرف، ومـا لا نهتم بمعرفته يكشف لنا عن قيمنا وأولوياتنا. إن البراءة في صورة الجهل تحمينا من تحمل

المسؤوليـة. ومن مفارقات 11/9 أن وسائـل الإعلام كانت تتحدث عن براءتنا وقابليـة جرحنا وعن ضياع براءتنا في آن واحد. وفي إطار منطق وهم البراءة هذا، فالبراءة حماية من الجرح والذنب، أما أن تكون ضعيفًا أو ضحية هجوم فهـذا يضيـع الـبراءة، وإن خطـر الهجوم لا يهـدد حياتنا فحسـب، بل يهدد براءتنا أيضًا. فهل يمكن أن «نفهم» شيئًا مثل هجوم 11/9 ونظل على براءتنا/ جهلنـا؟ ألا يقتضي تأويل ما حدث لنا بعضـ التفكير في دور الولايات المتحدة في السياسـة الكوكبية؟ ألا يتنافى هذا التفكـير مع تصور البراءة في أنفسنا؟ وحتـى الآن لا يحتـاج الأمـر إلى كثير من الوقت للتفكـير في الموقف السياسي لنـدرك أن وراء خطاب حب الخـير الأمريكي وجلب الخلاص الديمقراطي للكـرة الأرضية هناك شركات تنتظر على جمر لإعادة إعمار البنيات التحتية لمن أصابهم كرمنا.

البراءة والعنف

ربمـا كان من المفارقـات أن يضاف إلى الارتباط بـين الأطفال والبراءة ارتبـاط بين الأطفـال والعنف الغريزي أو الطبيعي. ففـي نظريات فرويد عن علاقـة الأطفال بالجنسـ، تختلط البراءة الطفوليـة بالشهوة الجنسية. ففي كتابـه «ثـلاث مقالات في نظريـة الجنس» يقـول فرويد إن الأطفـال الصغار ليسـ عندهم «حيـاء أو اشمئزاز أو أخـلاق»، وعلى ذلك فإنهـم لا يضبطون «غرائـز السكوبوفيليا -التلصص- ، والكشـف والقسوة» لديهم، والدليل على ذلـك أنهم «يشعـرون بالرضا عند كشف أجسادهـم» وعندهم «فضول لرؤية الأعضـاء الجنسية للآخرين»، وقسوة تجـاه الحيوانات ورفاق اللعب»، ويجعل هذا الأطفال «مشاهدين شغوفين لعمليتي التبول والتبرز»[10]. ومع نمو الأطفال يتعلمـون ضبط غرائزهم وليس الاستجابة لهـا. ويجدون طرقًا بديلة للتعبير

عـن غضبهم وعدوانهـم، طرقًا أكثر قبولاً اجتماعيًّـا. فيتعلمون أن يتصرفوا طبقًا للقوانين الاجتماعية وقواعد السلوك. وعندما لا يسمو الأطفال أو الكبار بنوازعهـم العنيفة، ولا يحولونها إلى سلوك اجتماعـي مقبول (مثل الرياضة والفـن والعمـل.. إلخ) فإنهم قـد يستجيبون لها، ويتمتعـون باستراق النظر، وبكشف أجسامهم وبالقسوة.

إذا كانـت المتـع الملائمـة أو المقبولـة اجتماعيًّـا نتيجة تنظيـم النوازع العنيفـة، فإن الارتـداد إلى حالة طفولية سابقة على القيـود هي التي تتجاوز الفراغ بين ما يسميه فرويد مبدأ الواقع - نفعل ما يريده المجتمع حتى نتعايش - ومـا يسميه مبادئ اللذة - ما تريـده أجسامنا. فالفرد المرتد للطفولة ليس عليـه أن ينتظر تبرير لذته، ذكـرًا كان أم أنثى، داخل منظومة سلوك محددة اجتماعيًّـا، بـل إن الفـرد المرتد للطفولـة يرجع إلى التلذذ غـير المقيد داخل حياته العاطفية، حتى وهو يقرُّ أو يلتزم ببنية نظامية قاسية في جوانب أخرى مـن الحيـاة. وهكذا ينفصـل الواقع عـن الاستمتاع، ويكون لـكل جانب عالم منفصل. فالأفـراد والثقافة يمكنهم تبني معايير محافظـة، وإباحية جنسية وعنفًا ساديًّا ماسوكيًّا في آن واحد.

وهكذا يمكننا ترديد خطاب التسامح والحرية الكوكبية، بينما يستخدم عسكريونا الجنس والموسيقا الصاخبة والكلاب إستراتيجيات تعذيب في جزء ممـا يسمى صراحـة «احتلال العـراق». ويمكن لسياسيينا كذلـك أن يحوِّلوا غضبهـم من الاعتـداء علـى السجناء إلى غضـب من «مدعـيّ أفعال الخير الإنسانيـة الذين يزحفون حاليًا على كل هـذه السجون يفتشون عن انتهاكات حقوق الإنسان»، كما قال أحد أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي. وقد ردد ذلك العضـو أفكار أمريكيين كثيرين عندما أشـار إلى أن الغاية تبرر الوسيلة، ولو

كانت هذه الوسيلة تخالف صراحة القيم الأساسية للديمقراطية والحرية، فقد قال: «أمامنا حرب لا بد أن نكسبها، وينبغي أن نبقي مواهبنا مركزة على كسب الحرب ولو تعارضت مع طريقة معاملة السجناء»[11]. هذا النمط من التفكير يبرر أي شكل من أشكال الاعتداء أو العقاب بكثافة الخطر، الذي يصور كأنه الشر نفسه، وفي الصراع بين الخير والشر يقف «مُدَّعُو أعمال الخير الإنسانية» عقبة في طريق خير أكبر، وهو كسب الحرب. أما الخطيئة الجنائية أو البراءة (فيما يخص كلاً من السجناء والحراس المعتدين) فلا يعد هذا موضوعًا في مسألة سمونا الأخلاقي. وتعد القوانين الوطنية والعسكرية والدولية معوقات لبحثنا عن الانتقام المستحق. أما البراءة الجنائية أو الذنب فيحل محله البراءة الأخلاقية أو الذنب الأخلاقي. فإن براءتنا المستمدة من كوننا من تعرض للجرح والإساءة في هجمات 11/9 هي فيما يبدو ما ينزع أي صفة عن البراءة الجنائية.

إذا كانت ابتسامات من اشتركن في اعتداءات أبي غريب غير كافية، فإن شهادتهن في المحاكمة تشير إلى أنهن كن «يتسلين فقط»، وأنهن كن يعتقدن ذلك فعلاً، ومن ثَمَّ فهن بصورة ما بريئات (أخلاقيًّا) ولو كن مذنبات جنائيًّا. تقول الجندية ليندي إنجلاند، كما ورد، إن جنود الاحتياط التقطوا الصور بينما «كانوا يمزحون ويتسلون». وقالت في محاكمتها إنهم قاموا برص المحتجزين والتقطوا صورًا للسجناء العرايا «للترفيه» عن الجندي تشارلز جرينر الذي كان صديقها آنذاك، (قالت إحدى الصحف في عنوانها الرئيس: «فعلناها من باب المرح .. وصف إحدى حارسات السجن لاعتداءات العراق»)؛ فبعد أن تسلم صور إنجلاند المشينة الشهيرة، وهي تمسك بحزام الكلاب المربوط حول عنق أحد السجناء، أرسل جرينر الصورة بالبريد الإلكتروني وكتب تعليقًا عليها: «انظروا ما جعلت ليندي تفعله»[12].

وقد حكم القاضي العسكري الكولونيل جيمس بول ببطلان المحاكمة في المحكمة العسكرية الخاصة بإنجلاند على أساس أنها «لا يمكن أن تصنف تصنيفين في وقت واحد»، فقال: «لا يمكنك أن تقر بالذنب إلا إذا كنت تعتقد أنك مذنب، وإذا اعترفت بالذنب، فلا يمكنك تقديم دليل على أنك لست مذنبًا»[13]. ومن الجدير بالذكر أن القاضي العسكري سمع إنجلاند وجرينر يشهدان أنها مذنبة وبريئة في آن واحد. وحتى قبل أن يشهد جرينر بأن إنجلاند كانت تنفذ الأوامر فقط، وأن قوة الإكراه التي استخدمتها كانت مشروعة – وهي الشهادة التي جعلت المحاكمة باطلة – عَبرَّ القاضي عن استيائه لإقرار إنجلاند بأنها مذنبة بعد أن شهدت أنها كانت تظن أن صورة حزام الكلب شيئًا مقبولاً؛ لأن جرينر قال ذلك[14]. شهدت إنجلاند أنها كانت تظن أن ما فعلته كان «تسلية» و«مزاحًا» و«شيئًا مقبولاً»، ولكنها في جزء من إقرارها بالذنب شهدت كذلك أنها كانت تعلم أن ما تفعله كان خطأ. إذ قالت: «ليس صوابًا أن تضع حزام كلب حول عنق إنسان وتأمره أن يزحف، أقصد أن هذا خطأ»[15].

إن اختلاط أمر البراءة والذنب لدى إنجلاند نفسها وخيبة أمل محاميها عندما أرغمت على طلب حكم البراءة، لَيشير إلى خلط أعمق في مفهوم البراءة. كما تشير إلى الفاصل بين الذنب الجنائي أو البراءة الجنائية والذنب الأخلاقي أو البراءة الأخلاقية، مما يساعد على تفسير التناقضات في الشهادة. فقد قررت إنجلاند ومحاموها أنها ستقر بالذنب حتى تصل إلى حكم بعد صفقة، وهو ما لا يستطيع فعله إن هي قالت ببراءتها. بمعنى ما، فإن ذنبها أمام القانون كان مجرد إستراتيجية للحصول على حكم مخفف، وعلى المستوى العملي يعني ذلك قضاءها زمنًا أقل في السجن، بينما على المستوى

الأيديولوجي تثبت أنها تشعر بالذنب وبالندم؛ فهي تقر بالذنب الجنائي، بينما لا تزال تحتفظ بإحساس بالبراءة الأخلاقية - كانت المسألة مزحة، كانت تنفذ الأوامر. كما أن هذا الخلط بشأن براءتها يعني ضمنًا أن طلب التسلية والمزاح، على الأقل في هذه الحالة، يمكن ربطه بالعدوان وارتكاب الخطأ.

هذه الفجوة بين القانون والفضيلة، بين البراءة الجنائية والأخلاقية، تدل على انقطاع بين فهمنا القانونَ وخبرتنا الحياتية. فالقانون يتوقف عن إعطاء الحياة الاجتماعية والمدنية بنيتها وتنظيمها أو دعم التعايش بين الناس، بل إن القانون يتحول إلى مجرد لوائح تنظيمية تحرم، ولكنها لا تقدم معنى قويًّا لخبرتنا بوصفنا مجتمعًا. طرح كل من نيتشه وفرويد وغيرهما فكرة أن الأعراف والقوانين المدنية تقيد غرائزنا الطبيعية. وأشار فلاسفة وجوديون مثل ديستوفسكي وسارتر إلى أن الفردي بالأساس معارض للاجتماعي. وعلى ذلك، فكل المؤسسات الاجتماعية والقوانين في جوهرها تقيد الحرية الفردية. ولكن الإشارة إلى هذا الموقف المتطرف من شأنه أن يغفل حقيقة كون البشر مخلوقات اجتماعية منذ ميلادها، ومن ثَمَّ فإن المؤسسات والبنى الاجتماعية ضرورية للحياة الإنسانية، بل إن هذه البنى هي التي تجعل الحياة ذات معنى. فاللغة مثلاً، مؤسسة أو ممارسة اجتماعية تحكمها قواعد وقوانين تتيح التفاهم بيننا. فإذا فكرنا في القانون بأوسع معنى له، لوقعت اللغة وكل أشكال الدلالة تحت تصنيف القانون. فالقانون يستطيع، بل ينبغي أن يدعم التعبير عن الخبرة في أشكال ذات معنى يمكن أن يتشارك فيه الناس، وإن هذه المشاركة، وهذا الجانب الاجتماعي المساند من القانون هو ما يقوي التعبير عن الخبرة. وبلغة التحليل النفسي، فإن هذا التعبير أو الترجمة للخبرة الجسدية في أشكال من الدلالة أو الإشارة مثل

اللغـة – أو الألعاب الرياضية أو الفن أو الرقص.. إلخ. يسمى التسامي. وعلى ذلـك يمكن القـول إن فهمنا المعاصر للقانون لم يعد يشمـل وظيفة التسامي، على أهميتها الشديدة.

الأفراد المغيبون

تـردد جوليا كريستيفا عبارة سـوزان سونتاج «الصورة هي نحن» فتقول عمـا يسمى «خـراف أبي غريـب السود»، التفاحـات القليلـة الفاسدة ليست باستثنـاء بل «سـكان عاديون في هذا الكوكب الذي تعولم ومـلأه أشباه البشر الذيـن دربتهم» برامج تليفزيون الواقـع والإنترنت[16]. هؤلاء الأفراد المغيبون، كما يمكـن أن نسميهم، ليسوا استثناءات، بل منتـج ثقافة ترفع شأن البراءة بل الجهل.

وكأن من يسمون الخراف السود، هؤلاء الأفراد المرتدون أو المغيبون قد وقعوا في غَيَابةٍ بين القانـون والرغبة، يحتمون من اللوائح التنظيمية القاسية بالارتداد إلى حالة براءة طفولية. يضربون سياجًا حول التنظيمات ويجعلونها منفصلة عـن حياتهم الجنسية والعاطفية، وينسحبـون إلى ما يسميه فرويد «شـذوذ متعـدد الأشـكال»، أو لـذة بدنية فورية بـلا إحساس بالذنب، بدقة أكبر فإنهم ينسحبون إلى عـالم من الأحاسيس الجسدية معزول عن القانون – القانـون الـذي من شأنـه أن يكسب المعنى لهـذه الأحاسيس. كمـا أن هذا الانسحـاب تدفعه جزئيًا لوائح تنظيميـة متزايدة مـع إدارة أقسى للأجساد (مثلاً، في الجيش وفي القواعد الصارمة للديانات الأصولية). وليست المسألة في أنهـم/ أننـا لم ندمج القانـون الرمزي في الحياة الوجدانيـة أو العاطفية، بـل لأن القانون الرمـزي نفسه توقف عـن إكساب المعنـى أو البنية للخبرات

النفسيــة والعاطفية أو الحسية. وإنهم/إننا ننسحب إلى ديناميكية قبل ذاتية قبـل موضوعية، حالة طفولية من الـبراءة لا توجد بها «أنا» (الذات الفاعلة) المسؤولــة عن فعل المرء تجاه الآخرين (موضوعـات أفعاله). وفي هذه الحالة الطفوليــة لا توجـد مسؤوليــة ومــن ثَمَّ لا يوجـد ذنب، فالجسـد لديه نزعات عدوانيــة ونحــن نستجيب لها... دون انتظار، دون تفكـير دون اعتبار لما تعني أو من أين تأتي.

وعندما يقــوم القانون الرمزي أو المؤسسات الاجتماعية، وأهمها اللغة، بإعطاء الخــبرات الجسدية الشكل، ومن ثَمَّ المعنــى، لحياتنا، تتاح لنا بدائل رمزية للنزعات العنيفة أو العدوانية: نمارس التمرينات الرياضية، أو نشترك في لعبــة رياضيــة أو نرســم صــورًا أو نرقص أو نكتب الشعــر أو نتحدث إلى الأصدقاء.. إلخ. ولكن عندما يرتبط الجسد بالغرائز الطبيعية، التي يفترض تعارضها مع المجتمع والقوانــين والأخلاق أو السياسة، فسيُعَدُّ الجسد خارجًا عن السيطرة. فإذا عدنا إلى أبي غريب تذكرنا أن بعض المعلقين قالوا إن هذا النوع مــن العنف الجنسي وما سمــوه «سلوك المواخــير» كان «طبيعيًّا» عندما تضــع شبابًا من الجنسين معًا؛ وقالوا عن الغرائز الجنسية الطبيعية لا يمكن التحكم فيها، وإن أبي غريب كان نتيجة ما تفعله الأجسام استجابة لطبيعتها.

هــذا الفهم للأجساد ينطوي علــى إشكالية خطيرة؛ لأنه يعزل الأجساد عن عالم المعنى بفضاء خارج الحضارة الإنسانية. فحسب هذه النظرة، لدينا أجســاد ولكننا غــير مسؤولين عنها. ومــن المفارقات أننا نفصــل أنفسنا عن أجسادنــا - لا نستطيع التحكم فيها؛ لأنها محكومة بغرائز حيوانية - ونختزل كل الخــبرات في إحساس جسدي خال من المعنــى - فإننا نقيس المتعة بكثافة الخبرات الجسديــة. ويشترك هذان النقيضان في إفــراغ الجسد من المعنى.

وهـذا الفصـل بين الإحساس والمعنـى يؤدي إلى مشاعر الفـراغ واللاجدوى، الذي يؤدي بكثير منا إلى طلب العلاج النفسي والعقاقير الطبية، أو في أقصى الحالات، إلى العنف نحو الذات والآخرين بوصفه شكلاً من أشكال الترفيه.

هـذا الانقطـاع بـين القانون الرمـزي والحيـاة العاطفية يولـد أطرافًا «بريئـة» يهربون من الذنب علـى المستوى النفسي بالارتـداد إلى زمن ما قبل الذنب، قبـل أن يكونوا أشخاصًا كاملي الأهلية يتبنـون أهدافًا عامة، أي قبل المسؤوليـة. يسكن هؤلاء الأبرياء بل يتمرغـون في عالم من الأفعال المشينة في مـرح خالٍ من الشعور بالذنب. فيصيرون، نساء ورجالاً، فرقًا تشجع البشاعة لا ترى أي حفلٍ جميل دون العنف السادي الماسوكي تجاه ذواتهم والآخرين[17]. وليسـت المسألة أن هؤلاء الأفـراد «الأبرياء» لا «يعرفـون الفرق بين الصواب والخطأ»، بل إنهم يحولـون القبيح وغير اللائق إلى جنسي، وكأنهم يطهرونه ويطهـرون بذلك أنفسهم. بمعنى أنهم يطهرون هذه الأشياء من القانون ومن الذنـب، إذ يلحقونهـا بعالم الجسد الـذي يتصورونه خارج عـالم الأخلاق أو السياسـة، وحيـث لا يفترض وجود صواب وخطأ؛ لأن المعنـى غائب[18]. (فكر في عبـارة «لا أعنـي بذلك شيئًـا على الإطلاق» - فهذه الأفعـال تبدو مرحًا لا معنـى له، ويبـدو أن الأفعـال أو الأحاسيس البدنية خاليـة المعنى هي تعريف المـرح بتصور أنه العالم الطبيعي للأجسـاد، ولا سيما الشابة). إن الرغبة في الأشياء المستقبحة والمرذولة، بل المقززة تتحول إلى دفاع ضد التلوث بها. فإن صبـغ التعذيب بالجنس، وتحويل السجناء إلى مثيرات جنسية يحول كل شيء إلى جنس والجنس مرح. فهم لا يقومون بالتعذيب ولا يرتكبون جرائم حرب، وإنما هم فقط يتسلون. ومن الغريب أن إضفاءنا وإضفاءهم الجنس على كل شيء، وانحرافنا وانحرافهم متعدد الأشكال، الذي نحول من خلاله كل شيء

إلى جنس، وإباحيتنا وإباحيتهم تحمينا وتحميهم من مواجهة ذنبنا وذنبهم. إن العرض المثير للفضيحة يحول أعمال التعذيب التي ارتكبوها إلى شكل منحرف من أشكال التسلية يثير الغضب ويسبب الصدمة؛ ولكنه يدغدغنا. وبدلاً من أن نحول غضبنا إلى احتجاج أو فعل سياسي، نحول اعتداءات أبي غريب إلى فضيحة جنسية مشهودة، صغار «يتسلون لا أكثر» أو «مقالب» أخوية (وهي معروفة في ذاتها بالعنف الذي تقبله، بل تدعمه ثقافتنا)[19].

الجنس أمر «طبيعي»

يستخدم الجنس مبررًا عندما يعد «غريزة طبيعية» خارجة عن سيطرتنا. فهو يعد جانبًا من أجسادنا يرتبط بالحيوانية ومن ثَمَّ بالطبيعة لا بالتنشئة. وعلى الرغم من أن أساليب الجنس وممارساته قد تتنوع من ثقافة إلى أخرى، فلا زلنا نفهم الجنس بوصفه مجرد غريزة. ويندرج هذا العنصر من وجودنا الجسدي تحت المجال الطبيعي الذي يتصور انفصاله عن المجال الاجتماعي أو الثقافي بل تعارضه معه. وربما كان من المفارقات أن نربط بين انعدام الحياء فيما يخص الجنس بالأطفال والشواذ، الأطفال لأن المفترض أنهم يتصرفون حسب غرائزهم السوية أو الطبيعية والشواذ لافتراضنا أنهم غير أسوياء ونماذج لتشوهات الطبيعة. إن الارتباط بين الجنس والحرب، وبين التجنيس والتشييئ، يجعل من المستغرب وضع هذا الحد الفاصل الصلب بين الطبيعة والثقافة، بين الأجساد والتكنولوجيا... إننا نشهد استخدام الجنس كأسلوب حربي يستخدم مع أكثر التقنيات التي يعرفها الإنسان تقدمًا، إن المكان الغامض الذي يحتله الجنس بين الطبيعة والثقافة، يذكرنا مرة أخرى بازدواجية وجودنا التي تجعل عودة الحس الجنسي المكبوت شيئًا غاية في الغرابة، ومن ثَمَّ مصدر خطر.

وكأننــا نسبغ المثالية على الغرائز الجسدية عندمــا يعبّر عنها الأطفال بــلا حياء، فالسلـوك أو الاتجاهات الطفولية يمكن أن ترفـع اللوم عن الكبار أو المراهقين الطفوليـين أو تبرئهم. وكذلك يفترض وجود نوازع جسدية نولد بهــا لا يمكن للقـوى الاجتماعية التحكم بشيء منها، ولـو أمكن تغيير وجهتها أو تقييدهــا فهي حاضرة دائمًا وتهدد بالظهـور في أشكالها العنيفة الأصيلة. وكمــا رأينا، يُستخدم هذا الخطاب لنسب بعض اعتداءات أبي غريب للغرائز الجنسيــة الطبيعيــة التي تنتج مــن اختلاط الأجســاد الأنثويــة والذكرية في الحيــاة والعمـل وفي الجيش. إن مجرد الاعتقاد في فكـرة وجود جسد طبيعي يدعم أفكارنا عن البراءة الطفولية والعنف الطفولي.

وإن مفهومنــا عــن الطبيعة نفسها يوحي بالبراءة - فالطبيعة هي ما هي ولا يمكــن أن تكـون غير ذلك، ومن ثم، من غير العقل أن تلوم الطبيعية. وربما سألنــا هل يمكن أن نلوم إعصارًا (بالمعنى الأخلاقي) أو حريق غابات على ما أحدثـه من دمار؟ لكــن ما معنى أن ننسب "الطبيعــة" للبشر؟ يولد البشر في مؤسسات اجتماعية؛ وليس من مولود يستطيع الحياة دون رعاية من أناس ما. ومن ثَمَّ فجسم المولود بالفعل جزء من نظام اجتماعي يحكُم إن لم يمل رغباته الجسديــة و«غرائــزه». فمن اللحظــة الأولى يتعود على روائــح معينة وأصوات ومناظر وطعوم من ثقافته، تصير جميعها خلفية لأكثر خبراتها أساسية.

أعلــن الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو تحديه لما اعتبره فكرة فيكتورية تقــول: إن الرغبــات الجنسيــة خاصة، طبيعيــة ولا تكبتها الثقافــة إلا بدرجة ثانويــة. فيقول: إن الرغبات لا تقيدها المحرمات الاجتماعية بقدر ما تنتجها، فمثــلا، إشاراتنــا إلى الممارســات (الجنسيــة خاصــة) المحرمــة (مــن قِبل المدرسة، والكنيسة، والحكومة والقانون، إلخ) يجعل ذكرها يتردد، وبتفصيل

شديد في بعض الأحيان. فتلك الأوصاف لما هو محرم يغذيها الخيال وتغذيه، بل تستحضر الأفعال التي يفترض أن تقضي عليها. ويقول فوكو كذلك: إن التقدم التكنولوجي والخطاب العلمي سواء في الأحياء أو علوم الإدارة والهندسة ينتج رغباتٍ ومخاوف. فعلى سبيل المثال، التقنيات الكثيرة التي تسمح لنا أن «نرى» العالم المجهري تعدل عالم المرئيات الذي يتغير بتغير التقنيات؛ فما كنا نعده حقيقيًا واضحًا يصير خيالاً ووهمًا مع تغير التقنيات. وتتغير الرؤى الكونية العالمية مع تحولات التكنولوجيا (مثلاً، قادت المناظير فائقة التقدم العلماء إلى القول: إن كوكب بلوتو في الحقيقة ليس كوكبًا). كما أن التحولات التكنولوجية تؤثر على رغباتنا، على سبيل المثال، فإن إمكانية تسجيل الصور المرئية المتحرك جديدة نسبيًا. وقد طورت الحكومة وجهات تطبيق القانون تكنولوجيات التسجيل لتعزيز وسائل المراقبة. لكن التقنيات التي تتيح لمطبِّق القانون المراقبة و/أو التسجيل من موقع بعيد تخلق في الناس صورًا جديدة من الرغبة في مشاهدة الآخرين ومشاهدة الآخرين لهم، وهو ما يسميه فرويد التلصص أو استراق النظر (سكوبوفيليا) وعرض الذات. فإن آلات التصوير التي تعمل «بالفلاش» ذات التقنية المنخفضة، والتي ظهرت في سبعينيات القرن العشرين تتطور الآن إلى آلات تصوير الفيديو للإنترنت عالية التكنولوجيا. كما غيرت التكنولوجيا طريقتنا في شن الحروب، من السلاح ذي التقنيات العالية المستخدم في الضربات الجراحية إلى تقنيات الاتصال والمعلومات التي يعتمد عليها الإرهابيون لنشر الفزع. فالتكنولوجيا لا تستخدم فقط لارتكاب أعمال عنفٍ، بل إنها تشكل علاقتنا بالعنف أيضًا.

نستخلص من تحليل كل من فرويد وفوكو للعنف، فيما يخص مناقشتنا لأحداث أبي غريب والعنف عامة، أن الرغبة في العنف والأشكال التي تتخذها هذه الرغبة ترتبط ارتباطًا وثيقًا ببيئة ثقافتنا وتحديدًا التقنيات والمؤسسات

التـي تشحن مـن خلالها، فهنـاك علاقة متبادلة بـين الرغبـات أو المشاعر المرتبطة بالحسم والقوانين والكلمات، وغيرها من الأشكال الرمزية. وليست النقطـة الأهم هي فقـط أن الطبيعة والثقافة قوتان متكاملتـان، بل أيضًا أن مصطلحـي «الطبيعة» و«الثقافة» مصطلحـان عليهما اعتراضات على أساس أن لتعريفهمـا تداعيات سياسيـة. وكما رأينا، فإن كثيرًا مـن الصور الغريبة المربكـة من أبـي غريب وعنـف النساء تطيح بـأي فصل واضح بـين الثقافة والطبيعـة، لأنها تبرز تلك المنطقة المبهمة التي نعيش فيها بين هاتين الفئتين. وبمصطلحـات نظرية فرويد في التحليل النفسي، يمكننا أن نقول: إن التضاد بـين هذيـن المصطلحين عرضـ من أعراض كبـت هذا الإبهـام، في حين أنه حسـب مصطلحات تحليل الخطاب عند فوكو، يمكـن القول: إن ثبات الاثنين سببـه تأثير القـوة الحيوية. فالذي يتعرض للخطـر في كل من عمليتي الكبت والقوة الحيوية هو تنظيم الأجساد والذات.

برغـم أن محاولـة التعبـير عـن التوترات بـين نظرية التحليـل النفسي وتحليـل الخطاب وسبر غورها، أمر مثمر في ذاته، فهدفي هنا التفكر في معنى أحـداث أبي غريب مـن زاوية اقتصاد ثقافتنـا النفسي والتقنيـات التي تنتج ذلـك الاقتصاد وتعيد إنتاجه. فما الذي يتعرض للخطر من مفاهيمنا للبراءة والعنف؟ وكيف يؤدي ذلـك إلى مناظرات حول العنف المشروع وغير المشروع؟ والقوة المشروعة وغير المشروعة؟ وما معنى مشروع؟ وأن يكون محميًا بالقانون، ولا سيما عندما يختزل في لوائح تنظيمية وعلم الإدارة وقواعد جزائية؟

حتـى إن وجدنـا عنفًا «في الطبيعـة»، فإن الموقف يتعقد بمـا حددنا أنه «طبيعـة»، وكيـف عرفناه... ولماذا؟ ما حددنا أنه عنـف وكيف عرفناه يمكننا التحقـق من دراسة علاقتنـا بالعنف من زاوية اقتصـاد العنف النفسي، لأنه

مرتبـط أكثر بالثقافـات التي ينتج فيها، ويعـاد إنتاجه وتوزيعـه. كذلك فإن الرؤيـة المثالية التي يفرضها الأمريكيـون على البراءة عند ارتباطها بالعنف، يمكـن بل لا بد مـن دراستها حتى نبدأ في فهم بعض الطـرق التي نستخدمها ضمنًـا، أو صراحة، لتبرير والتماس العذر لعنفنا واعتبـاره مشروعًا، بينما ندين عنف الآخرين ونعده غير مشروع.

عنف مشروع وآخر غير مشروع؟

مـن القضايـا الدائـرة في «الحرب ضـد الإرهـاب» قضية مـن يُسمح له بامتلاك أسلحة عالية التقنية، ومن يُمنع منه ذلك. فالحرب على العراق بدأت تحـت زعم تقرير مخابـرات الولايات المتحـدة (الخاطئ) بـأن صدام حسين يمتلـك أسلحة دمار شامـل. سنغض الطرف عن أن الولايـات المتحدة، وأغلب الـدول المتقدمة تكنولوجيًا، تمتلك أسلحة دمار شامل، وسنغض الطرف عن أن الولايـات المتحدة هي الدولة الوحيدة التـي استخدمت أسلحة نووية في الحرب أثرت تأثيرات فظيعة وقاتلـة على الشعب الياباني. ولكن الخطاب الذي يحيط بحروب الولايات المتحدة ومشروعاتها الاستعمارية يزداد فيه التركيز على منع الـدول «المارقة» من تطويـر أسلحة نووية[20]. ففي الذكـرى الخامسة للهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي في مانهاتن، قال الرئيس بوش: إن الحرب علـى الإرهاب هي «مهمة جيلنـا» وهي ليست أقل من «كفاح من أجل الحضارة» ضـد «الحكام المستبدين المسلحـين بأسلحة نوويـة»[21]. وفي خطاب أمام الأمم المتحدة ينتقد إيران، ربط بوش بين الحرية وعدم السعي لامتلاك أسلحة نووية والإرهـاب بالسعي نحوها، مشيرًا إلى أن الـدول التي تقف خلف خط الأسلحة النوويـة الـذي رسمته الولايـات المتحدة يمكـن أن تكون دولاً حـرة. قال بوش: «العقبة الأكبر أمام هذا المستقبل هو أن حكامكم قد اختاروا أن ينبذوا حريتكم،

وأن يستخدموا موارد بلادكم ليمولوا الإرهاب ويزكّوا التطرف ويسعوا لامتلاك أسلحة نووية»[22]. إن هذا الانزلاق اليسير من الحرية إلى الإرهاب والأسلحة النووية يكشف الكثير إذ يرد في خطاب من «زعيم العالم الحر» والقوة العظمى الوحيدة التي استخدمت الأسلحة النووية في الحرب.

لقد تم عرض مشاهد هجمات 11 سبتمبر 2001 الإرهابية مرة بعد مرة في التليفزيون مزودة بمشاهد الانفجارات التي تسمى سحابة الفطر، مما أثار الخوف من الأسلحة النووية[23]. يشير الصحفي طوم إنجلهارت في معرض مراجعته لهجمات برجي التجارة إلى المقارنات العديدة بين 11/9 وخطر الأسلحة النووية. وقورنت الهجمات نفسها بواقعة بيرل هاربر، تلك الضربة التي أدخلت الولايات المتحدة إلى الحرب ضد اليابان في أثناء الحرب العالمية الثانية، التي شهدت بدورها أول استخدام للأسلحة النووية في العالم دمر مدينتي هيروشيما ونجازاكي، أي أن هجمات 11/9 قورنت بالهجمات التي اعتبرت أعمال حرب تبرر استخدام أسلحة نووية في الرد عليها. وقورنت وقائع ما بعد الهجمات بحدث نووي: قال توم بروكو من قناة إن بي سي: إنها تشبه «شتاءً نوويًا في جنوب مانهاتن»، وهي فكرة ترددت في الإعلام المطبوع. ففي 12 سبتمبر استخدمت صحف كثيرة عنوان «اليوم التالي» وهو اسم فيلم ظهر عام 1983 عن معركة النهاية النووية هيرمجدون. وكما قال انجلهارت وآخرون، فإن هوليوود كانت مليئة بالرؤى التدميرية (القيامية) التي تثير مخاوف هولوكوست نووي منذ ألقينا القنبلة الذرية. فقد كان يطاردنا خوف من أن تستخدم ضدنا تلك القوة القاتلة المخيفة التي خلقناها. وكما يشير خطاب الرئيس بوش في الذكرى الخامسة للأحداث، فإننا خائفون من حكام مستبدين وهميين مسلحين بأسلحة نووية موجهة إلى الولايات المتحدة مباشرة.

فمن أجل منع ما يسمى تقليديًا «انتشار الأسلحة النووية» نحن مستعدون لشن حروب لمنع دول أخرى، ولا سيما النامية، من الانضمام إلى مصاف الدول التي تملكها. ويشير تعبير «انتشار» إلى تشبيه الأسلحة النووية بالأمراض أو الأعشاب الضارة، وليست أسلحة دمار شامل كان اختراعها هو ما دفع بالولايات المتحدة إلى مكانة القوة العظمى. فثمة منطق دائري يقول كلامًا نحو: نحن في جانب الحق والخير، لذا ينبغي أن نملك أسلحة نووية. وبالطبع لأننا نملك فعلاً أسلحة نووية، فإننا في موقع من يعرف الخطأ والصواب، والخير والشر، بحيث تخدم مصالحنا بشرعنة استخدامنا العنف وإدانة عنف الآخرين.

وعلى هذا، فإن امتلاك أسلحة نووية يعد مشروعًا لبعض الدول وغير مشروع لأخرى، في حين أن امتلاكها غير مشروع على الإطلاق بالنسبة للأفراد، هذا شأن الدول فقط. والمعنى المهم هنا هو أن الولايات المتحدة تدخل الحرب بسبب تطوير ونشر الأسلحة ذات التقنية العالية. وهناك حقيقة مهمة تميز ما نسميه «إرهابًا» عما نسميه «حربًا» أو «القوة المشروعة» وهي استخدام تقنيات الحرب المتقدمة. فكما تقول كافاريرو: «يميز المعجم السياسي الغربي بين الحرب والإرهاب ويعني ذلك أن أعمال العنف (عالية التقنية) الغربية وحدها التي تستحق اسم الحرب. فيمكن أن تشن حربًا على الإرهاب، كما يقولون، لكن ليس للإرهابيين أن يشنوا حربًا"[(24)]. تعد الحرب عنفًا مشروعًا والإرهاب غير مشروع، ومن أسباب ذلك أيضًا أننا نسبغ المثالية على العنف المتعلق بالتقنيات المتقدمة التي تتيح لمستخدمها أن يَقتل دون أن يُقتل - ومن هنا تأتي تسمية الضربات الجوية الجراحية التي توحي بدقة الجراح حين يستأصل ورمًا سرطانيًا. تشير كافاريرو إلى أن الأجساد لم تعد تمثل أدوار البطولة في حرب فيها تقاتل حقيقي.

لا يصرح التليفزيون بإذاعة إلا أنواع معينة من الصور، وبذلك يسمح لنا بأن نتصور الحرب الحديثة نظيفة ومعقمة بسبب تقنيتها الدقيقة، وجراحتها الإليكترونية وغيرها من أدوات الرقي. الحقيقة أننا، مشاهدي التليفزيون، نرى الدمار والخراب، لكننا نادرًا ما نرى جثثًا مشوهة، بل من العجب أننا لا نرى توابيت قتلانا من الجنود. ولا يزال الناس يموتون، لكن التكنولوجيا حلت محل الأجساد البشرية في أدوار البطولة الحربية، أو على الأقل هذا النموذج من أعمال العنف والدمار الذي تصفه المفردات الحالية للمشروع الغربي بالنموذج الوحيد الذي يستحق الوصف العظيم "الحرب"[25].

تحل أسلحة التقنية العالية في الحرب الحديثة محل الأجساد في المعارك. فإننا نتخيل الحرب لعبة فيديو يمسك فيها جنودنا بجهاز التحكم عن بعد الذي «يمحو» الأعداء، دون أن يتضمن ذلك، ظاهرًا، بذل الدم أو الشجاعة التي كانت تتطلبها الحروب القديمة. وبالطبع هذا وهم أوجدته تقنيات الحرب التي «تقتل عن بعد»، وثقافة بصرية أقصى ما نعرفه عن الأجساد الدامية فيها هي ما نشاهده في الأفلام (في الدول المتقدمة بعد الصناعية). فقد كانت التغطية الإعلامية لحرب الخليج الأولى التي قدمها الجيش إلى شبكات التليفزيون كأنها تثبت فكرتنا عن حرب افتراضية بلا دماء أو أجساد.

وكأن حرب تلاحم الأجساد والتقاتل المباشر صارت شيئًا من الماضي، طريقة همجية في الحرب. فالقوة القاتلة يمثلها العنف المستند إلى التقنية الدقيقة العالية التي يتحكم بها بضغطة زر. والقوة القاتلة الناتجة عن الأجساد وليس التقنية ليست غير شرعية فحسب بل مفزعة - فنحن نسأل «أي مريض نفسي يستخدم جسده في تفجير الآخرين؟» ويفزعنا تمامًا الانتحاريون التفجيريون ونتصورهم يفضلون القتل على حياتهم. وحتى

عندمـا نكرم موتانـا ونعدهم أبطالاً ضحوا من أجل القيـم العليا، لا نستطيع أن نتصـور أولائـك الآخرين من القتلة يضحون بأنفسهـم من أجل قيم عليا، فأجسادهـم لا تعد أجسـادًا تستحق أن يضحى بها[26]. بـل إن أجسادهم تعد أسلحـة خادعة وغير مشروعـة، أسلحة قاسية تخرج عـن الفضاء السياسي وتدخل في عالم كل ما فيه متوحش وغير طبيعي.

كيف يستطيع حفنة شباب أن يسببوا كل هذا الدمار بقواطع الصناديق؟ فـإذا كانت قواطع الصناديق أسلحة دمار شامل، فماذا عن مقلمات الأظافر وأحذية التنس وزجاجات الجاتوريد أو تركيبات الرضع... أو الرضع أنفسهم؟ إذا كان للجسد أن يستحيل سلاحًا، فإننا محاطون بالأسلحة؛ إننا لا نميز بين الأسلحـة والأشياء أو الناس بيننا طوال الوقـت، وكل شيء وكل إنسان يصبح مصـدر خطر، فاحتمال أن يكون الجسـد سلاحًا، أو أن يستطيع أي شيء من التقنيـات المنخفضـة كقاطع الصناديق أن يسقط طائـرة، فهذا أمر لا يربك العقل فحسب، بل يبدو خطأ - فاستخدام هذه الأشياء اليومية بهذه الطريقة شـر محضـ... أدنى من أن تعبر عنه كلمات. ويوحي هـذا الاتجاه بأن الناس «الطيبين» يستخدمون القنابل عالية التقنية لينسفوا الناس، ويفضل أن يكونوا عسكريـين داخل موقع عسكري مستهدف. كما يشـير إلى أننا نشعر بالخطر تجـاه الأجساد نفسها، فإن الأجسام المستخدمـة كسلاح غريبة وقبيحة لأنها تستحضر مشاعر مختلطة لدينا تجاه أجسادنا وأجساد الآخرين. فطالما كانت الأجسـاد فانيـة وكل الأجساد تموت، فإنها بمعنى مـا قنابل زمنية على وشك الانفجـار لتقتلنا. ففـي سياق تاريخ الفكر الغربي تصـور الأجساد باعتبارها فانية وغير متسقة بل وغير عقلانية، ومن ثَمَّ فهي تصور بأنها ضد الحضارة والثقافـة. وإن جانبًا من النصـ الفرعي الذي يستثني الجسـد من السياسة هـو جانـب عدم قابلية التنبـؤ، أي أنه يمكـن أن «ينفجـر» في أي دقيقة، هذا

أحـد أسباب وصف التفجيريين الانتحاريين أو «مفجري الجسد» كما تسميهم كافاريـرو بالغرابة أو القبـح الشديد. فمع «مفجري الجسـد» ينفجر الجسد حرفيًا عائدًا إلى عالم السياسة.

يشير الوصف «إرهابي» في الخطاب الشائع حديثًا ليس إلى شكل محدد مـن العنف السياسي، بل إلى مختل نفسي يرتكـب عنفًا مروعًا يتجاوز حدود السياسة والمجتمع الإنساني[27]. يصور الإرهابيون وحوشًا بلا رحمة إنسانية أو قيم أخلاقية. وإن وصف فعل بالإرهابي أو شخص بالإرهابي أو مؤسسة بأنها جماعـة إرهابية يكفي لنبذها من عـالم السياسة إلى المرض النفسي. فهناك عنف «سـويّ» متحضر، وهناك عنف «شاذ» و«مريض» و«همجي». ولكن كما يقـول غسـان حاج: «لابـد لنا من أن نستجـوب لطريقة التي ندفـع بها لقبول تصـور غـير النقدي بـأن شكلاً ما من العنـف هو «أسوأ لون مـن العنف على الإطلاق»، بمجـرد أن نسميه «إرهابيًا». وإن استخدامات التصنيف «إرهابي» قـد جعلـت بعضـ أشكال العنـف «طبيعيـة»، وأخـرى «مرضيـة». وهو بذلك مصطلـح يعاني التورم لأنه لا يصف أحد أشـكال العنف بل يشرع غيره، وهو عنـف الحـرب ذات التقنية العالية التـي تملكها الجيوش الغربية. يرى حاج أن «الصـراع بين الدول والجماعـات المتعارضة - هو - أولاً على توزيع وسائل العنـف، وثانيًا، وهو الأهم، على تصنيف أشـكال العنف في العالم وبالتحديد حول معـاني العنف المشروع»[28]. وتجري المعركة علـى المستوى المادي الخاص بتوزيع الثروة، وتحديد السلاح عـالي التقنية، وعلى المستوى الرمزي، بمعنى مـن لديـه السلطة لتعريف القـوة «الشرعيـة». «فشرعي» يعنـي قانوني، وقد رأينا مؤخرًا كيف يعيد الأقوياء تعريف عناصر القوة الشرعية بإعادة تعريف التعذيـب والقانون الدولي. فإذا كان الأمر ببساطة أن الأقوى هو الذي يعرف

قواعـد الاشتبـاك، فهـو ببساطة حالة من حـالات «القوة تحـدد الحق»، وإن موقفنا الفاضل لا يعدو أن يكون وقوفًا مع الأقوى.

يوضح حاج أن من نسميهم جماعات إرهابية لا يسمون أنفسهم إرهابيين مطلقًا، وإنما يسمون أنفسهم ثوريين أو متمردين أو شهداء وطنيين، أو مقاتلين من أجل الحرية. ويقول: إن الإرهاب «عنف الملاذ الأخير» ينتج في حالات كثيرة من إرادة تحدي الهيمنة الاستعمارية أو الاحتلال الأجنبي برغم قلة الموارد أو الأسلحة عالية التقنية. وهو يقتبس من كلام إسترالي فلسطيني قوله: «ليعطينا الأمريكيون احتكار القوة النووية في المنطقة وأقوى جيش فيها، وسنكون سعداء أن نقـوم «بتوغـلات» ومطـاردة الإرهابيـين الإسرائيليين وهـدم بيوتهم وقتل مدنييهـم «بالخطـأ». فمن يريد أن يكـون انتحاريًا تفجيريًـا إذا توافر له هذا النمط المترف من القتال؟» إذن فطرف من الصراع هو تحديدًا على من يملك ومن لا يملك أسلحة التقنية العالية «المترفة». فمن يملكونها، أي الدول الغنية، لا تملـك القوة العسكرية لفرض ما تراه على الأرض فحسـب، بل تملك رأس المال الرمزي لتعريف مصطلحات الصراع على المستوى الأيديولوجي. فهم في موقف القوة مـن ناحيتيّ امتلاك أسلحة الحرب وخطـاب الحرب. فبالسلاح عـالي التقنية يسيطرون علـى الأرض المادية، وبقوة الخطـاب يسيطرون على الأرض الرمزية. فهم يسيطرون ويوزعون أسلحة الحرب وأيديولوجية الحرب باستخدام الحرب عالية التقنية. بمعنى أنهم يملكون القوة ليس لإعمال القوة القاتلـة فحسب بـل لتبريرها بخطاب إنقاذ الحضارة مـن الهمجيين، والخير مقابل الشر، والإنساني مقابل الوحشي، والشرعي مقابل غير الشرعي.

التكنولوجيـا هي المسئولة عن إنتاج وإعادة إنتاج المجال المادي والفكري في المشهد المعاصر. فمن ناحية تقدم تقنية الأدوات أو الوسائط التي نخبر بها

عالمنا – فكل أوجه حياتنا اليومية تقريبًا تمر عبر التكنولوجيا من فرش الأسنان الكهربائية وشفاطات حليب الأم وفرش الشعر للرجال حتى التليفزيونات والطائرات والحاسبات. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الصيغة التكنولوجية في الوساطة تولد طريقة في النظر على العالم، أو رؤية كونية يربطها فلاسفة مثل مارتن هايدجر وهنّا أرندت وغيرهما بالعقل الوسيلي – بمعنى أن كل شيء في عالمنا بما فيها أجسادنا وغيرنا من الناس والكائنات الحية الأخرى لم تعد أكثر من المادة الخام التي تصنع بها الوسائل عالية التقنية. فهي لم تعد غايات في ذاتها، أو لها قيمتها الذاتية، بل تنحصر قيمتها في ما تقدمه من خدمة لتقدم تقنياتنا؛ فالتكنولوجيا تصبح قيمة في ذاتها.

فإذا طبقنا هذا المذهب الفكري على الحرب المعاصرة، كما تقول كافاريرو، فإن «التكنولوجيا تهدف إلى إبدال وتغطية وتحييد الدور التقليدي للأجساد القاتلة... يقدم لنا السيناريو المعاصر للعنف والتدمير ساحة قتال منتشرة متواصلة تلعب فيها التكنولوجيا عالية التقنية والأجساد العزل دور الأسلحة المدمرة. ولكن طبقًا للعرف السياسي الغربي المدعوم بالمهارات الهندسية للحداثة المتأخرة، فليس لغير التكنولوجيا الحق في شرعية السلاح أو صواب استخدامه. وبرغم فظاعته وبسبب قدرته على إحداث حجم أكبر من الموت والتدمير، فالأسلحة التكنولوجية، بخلاف مفجري الأجساد، تدخل بسهولة في المنظومة الرمزية الغربية التي تربط السياسة بالحرب وتقدم دعمًا نظريًا وقصصيًا لشرعنة هذا الربط"[30]. تُستبعد الأجساد العزل، كما تسميها كافاريرو، من العالم السياسي الحق ومن ثَمَّ من عالم الحرب المشروعة، الذي يعد فرعًا من العالم السياسي. وبتعبير أبسط، تصور الأجساد كجزء من الطبيعة ومن ثَمَّ ليست في تمازج تام مع الثقافة،

أمـا السياسة فتصور بأنها أكثر أشكال الثقافة تنظيمًا، مما يبعدنا عن عالم الطبيعة تمامًا.

لكـن أميز مـا في هذه الأجساد العزل أنها ليسـت عزل، ليست طبيعية، ليست بريئة. بل هي مسلحة وخطيرة. هي كما تقول كافاريرو أمهات صغيرات يصبحن قاتـلات. وهكذا فهن أكثر من الجسد الطبيعي المكبوت في السياسة الغربية. إن الأخطر من جسم طبيعي جسم يتحول إلى بيان سياسي. إن هؤلاء الانتحاريـات التفجيريـات يعلـن ما يربـك السياسة الغربية وهـو أن الجسد سياسـي دائمًا. فلا يوجد جسد أعزل ولا جسـد طبيعي. فالخطر الأكبر إذن هو غموض الجسد لأنه يقع بين الطبيعة والثقافة، بين المادي والتكنولوجي.

نبين كافاريرو، كما رأينا، في تحليلها لدور الجسد في مجازات السياسة - مثـل «الجسـد السياسي» - أن الأجسـاد اللحم والـدم الحقيقية تم ربطها بالنسـاء واستبعادهـا من المجـال السياسـي الصرف، في حـين أن الأجساد السياسيـة الصـرف هي أجساد ذكريـة مجردة من صـلات الوجود اليومي. إن تفضيـل السياسـة الغربية للأجسـاد المجردة أو الافتراضيـة على فوضى الأجساد الحقيقية هو جزء لا يتجزأ من استثمارنا في التقنيات المتقدمة. وإن استثمارنـا النفسي والمـادي المالي في التكنولوجيا، في هـذه الحالة تكنولوجيا الأسلحـة عاليـة التقنية التي نحمي بهـا جسدنا السياسي، ينتـج ويعيد إنتاج عمليـة إقصاء الأجساد الحقيقية من عالم السياسة. وهذا من أسباب اعتبار الجسد خطرًا على السياسة. تقول كافاريرو: «إن الأجساد المقحمة في منظومة الأسلحـة عاليـة التقنية، وهـي أدوات تنتمـي للمستوى التقنـي المنخفض... الأجساد بهذا الوصف، أي الجسد وحده الذي تحول إلى سلاح معنوي بخلاف هذا يعد غير منتظم وغير وفيّ وغير شرعي وغادر. ولا يتوقف ذلك - كما يقال

لنـا كثيرًا - على فضيحة الكائنـات البشرية الذين، كما يبـدو، يهملون قيمة حياتهـم الفردية - ففي التاريخ الإيطالي -وتاريـخ الغرب عامة- مثلاً يوجد حالات كثيرة لأبطال وطنيين شهداء الأمة يضحون بحياتهم من أجل المجتمع، بل الأمر يتوقف علـى فضيحة الأسلحة القاتلة التي تقوم على الأجساد العزل غـير التكنولوجيـة"[31]. ويأتي عدم الوفـاء والغدر من هـذه الأجساد عندما تتحـول إلى أسلحة ليس من كونها عزل وغـير تكنولوجية - فالحزام الناسف قـد يكـون منخفض التقنية لكنه يظـل نتاجًا تكنولوجيًا، بـل لأن خطر العنف المادي يأتي من انفجار الغموض في مشهد المعنى.

إن مركزية الإعلام المرئي بالنسبة إلى كل من الثقافة وتأثير التفجيريات الانتحاريـات يبين أن هـذه الأعمال العنيفة يقصد بهـا النشر الجماهيري من خـلال تقنيات الاتصال والمعلومات. فالتسجيـلات المصورة التي يحرص عليها التفجيريـون الانتحاريون قبل عملياتهم تنشر لتكـريم «الشهيد ولتجنيد المزيد مـن «الشهـداء». وإن رعب هـذه الهجمات، وهي في الواقـع لا تقتل عددًا يماثل ما تقتله الأسلحة عاليـة التقنية ينشر من خلال التقارير الإعلامية، خاصة في التليفزيـون والإنترنـت. فالقاعدة مشهورة بتقديم تسجيـلات مصورة لقادتها يدينـون فيها الولايـات المتحدة ويدعـون للجهاد. ويزيد استخـدام الجهاديين للإنترنت بغرض التجنيد، فهم يقلبون التكنولوجيا الأمريكية على نفسها[32].

وبينمـا يهدد «مفجـرو الأجساد» الثقافـة الغربية عاليـة التقنية بعودة الجسـد المكبـوت إلى مجـال السياسة، فإنهـم في الوقت ذاتـه يعتمدون على التقنيـة الغربيـة في توصيـل رسالتهم. ومـن أسباب تحول أعمـال قتلهم إلى إرهـاب أنهم يستهدفون بها عالم تبادل المعلومـات - العالم الرمزي. وكذلك الأجســاد المادية. فالجسد يعـود سياسيًا، وإن الحالـة المتداخلة بين الطبيعة

والثقافة، بين الأم مانحة الحياة والمفجرة ناشرة الموت وبين الكينونة والمعنى، هي ما لاتجعل هذه الأعمال عنيفة فحسب، بل كريهة ومفزعة أيضًا.

إن وصف كريستيفا للكريه مناسب تمامًا هنا، فهي ترى أن الكريه ليس ما هو مقزز أو قذر فقط بل إنه ما يلقى بالشك على حدود ما هو نظيف ومقبول. فالكريه بين بين، فهو المزدوج الذي لا يمكن استيعابه بشكل حاسم[33]. تقول كريستيفا: إن القبيح «فزع يتخفى وكره يبتسم، شغف يستخدم الجسد للمقايضة بدلاً من إشعاله، دائن يستولي على كل مالك، صديق يطعنك»[34]. مؤكد أن هذا الوصف ينطبق على الفتيات المبتسمات الضالعات في الاعتداء في أبي غريب، والفتيات ذوات الشعر المعقوص كذيل حصان اللاتي يفجرن أنفسهن والآخرين، فابتسامتهن متنكرة وهن لسن كما يبدون.

وفي حين ترى كافاريرو عملية إسباغ للمثالية على جسد (ذكري) تكنولوجي افتراضي، وتفضيله على جسد (أنثوي) طبيعي حقيقي وجعله مقابلاً له، فإنها لا تناقش دور التكنولوجيا في إيجاد هذا التحامل. فالعلاقة بين التكنولوجيا والأجساد قضية معقدة. فالتكنولوجيا غالبًا ما تعد وسيلة تحكم وضبط للأجساد المتمردة أو المريضة، وعلى سبيل المثال، فإننا نطور أساليب جراحية عالية التقنية لعلاج الأمراض أو الاعتلال. وكما رأينا، فإن التقنيات التي نعالج بها أجسادنا تتداخل مع التقنيات التي تدمر الأجساد كما في مجازات جراحة الضربات العسكرية. كما تستخدم التكنولوجيا لتوجيه المجرمين، بل والإرهابيين، وإدارتهم، فاستخدام تقنية المراقبة منتشر انتشارًا واسعًا، من آلات صرف النقد في الشارع إلى السجن إلى مراقبة أعدائنا بالأقمار الصناعية. ومع ازدياد توجه عالمنا نحو التكنولوجيا، يزيد اعتمادنا عليها، واستثمارنا فيها؛ فليس عالمنا المادي هو وحده الذي يتأثر،

بـل تتأثر تضاريسنـا العقلية أيضًا. إن هذا التغـير في أفكارنا هو الأصعب في التشخيص. وكما رأينا، فإننا نتجه إلى تفضيل الأجساد التكنولوجية أو الافتراضية على الأجساد الحقيقية، إلى درجة أننا نشعر بالخيانة أو التهديد تجاه اللحم والدم. وفي الوقت نفسه نشعر بالاغتراب عن أجسادنا في هذا العالم الذي يعتمد على التكنولوجيا، ثم نتوق لأحاسيس جسدية أكثر كثافة يمكن أن تؤدي ببعض الناس إلى ارتكاب أعمال عنف سادية ماسوكية تجاه أنفسهم والآخرين. إننا نضيق كل يوم على أنفسنا السبل التي تجعلنا نتخيل أنفسنا بشرًا نعيش معًا. إننا نتبع مذهبًا تكنولوجيًا في الحياة يتصور أنه يناقض ما لا زلنا نعدها أجسادًا طبيعية مستبعدة من عالم السياسة. وهكذا تعد الأجساد والسياسة متعارضتين، ويترتب على هذه الفكرة – أو بالأحرى الافتراض – أشياء خطيرة تتعلق بتحدياتنا الحقيقية الكبرى في الحياة. فإننا نشعر بالتهديد عندما يظهر بوضوح غموض العلاقة بين الأجساد والسياسة.

إننا ندعي تقدير الحياة نفسها، بينما نرفع قدر بعض الحيوات على بعض. بل إن فهمنا للحياة قد اختزل ليكون كما يسميه الفيلسوف الإيطالي جيورجيو أجامبن «الحياة المجردة» وليس نوعية الحياة. إن الحياة ذاتها وفي ذاتها تعد قيمة توجد خارج عالم السياسة. والحياة تصور «مجردة» أو بلا سمات أو دلالة ثقافية. فهي كما يفترض ما هي بطبيعتها. هذه الطريقة في التفكير تؤدي بنا إلى أن نتخذ القرارات السياسية باسم «الحياة» – قرارات عن الإجهاض والقتل الرحيم والحرب – قرارات تعلي قدر الحياة في ذاتها فوق نوعية الحياة، الوجود المجرد فوق الحياة ذات المعنى. ولابد من إعادة التفكير في الانقسام نفسه بين الوجود نوعية الحياة، ما إن بان للحياة جوانب غامضة.

إن تصورنا لقيمة الحياة المجردة أو مجرد البقاء وسعينا لحماية الحياة مهما تكلف الأمر (أو حياة بعض الناس)، من الأسباب التي تجعل التفجيريين الانتحاريين أو «مفجري الأجساد» في صورة مفزعة في المخيلة الغربية. يبرز التفجيريون الانتحاريون الصلة بين الجسد والسياسة، وهو ما كان ينكر في السياسة الغربية. فهم يصرون على أن الجسد سياسي ويعيدونه إلى عالم السياسة بطريقة عنيفة وحشية. وهم بلا شك يرون القيمة في شيء أكثر من مجرد البقاء أو الحياة المجردة، لأنهم مستعدون لقتل أنفسهم في سبيل قضيتهم. (يكتشف كريستوف رويتر في دراسته للتفجيريين الانتحاريين أنهم ليسوا متعصبين مهووسين بل شباب متعلمين جيدًا يسعون إلى الأخذ بالثأر من عدو أقوى منهم باستخدام حياتهم كأسلحة)[35]. لكن عودة للأجساد إلى السياسة هذه صادمة بدرجة أكبر بسبب الافتراضات الغربية عن التعارض بين الأجساد الطبيعية والسياسات الثقافية. هذه الأعمال تعيد غموض الأجساد إلى السياسة.

يقدم أجامبن رأيًا مقنعًا إذ يقول: إن السياسة الغربية تقصي ما يسميه «الحياة المجردة» أو ما يمكن أن نتصور أنها أجساد طبيعية أو بيولوجية[36]. يتصور الجسد الطبيعي أو المجرد أنه خارج عالم السياسة - ونحن نسأل «كيف يمكن للثقافة أو السياسة أن تغير من فيزيقية الحياة؟ فإننا بهذه الطريقة نواصل فصل الطبيعة عن السياسة. إننا ننكر أن يكون «مفهومنا عن الطبيعة» - أي ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي - سياسيًا. يقول أجامبن: إن إقصاء الحياة المجردة من السياسة (أو إدخال الحياة المجردة أو الجسد في السياسة في حالة إقصاء) يؤدي إلى ما يسميه منطق الاستثناء، الذي يجعل بعض الحيوات قيمة وبعضها بلا قيمة. ويقول هذا المنطق ما مؤداه: إذا كانت الحياة سابقة على المجتمع، وسابقة على القانون، وإذا كانت خارج السياسة،

فإن من يملكون القوة هم ببساطة من يقررون من يعيش ومن يموت باستخدام خطاب الاستثناء. بتعبير آخر، إذا عجز القانون عن حكم الحياة والموت، فإن قرار من يعيش ومن يموت، من يُقتل ومن يُنقذ، قرار اختياري يتخفى في صورة القرار القدري أو الإلهي باسم حقيقة أو عدل يقع خارج القانون (حللنا لجوء الرئيس بوش المجرد إلى الأبدية، وإلى رؤية للتاريخ الإنساني يأمر بها الرب) الفكرة هنا أن افتراض أن الحياة أو الأجساد ليست سياسية تستخدم لتبرير ما يسمى باستثناءات القانون التي تسمح بالقتل وتعذيب الأجساد التي تعد غادرة أو شريرة.

يبدو أن منطق الاستثناء هو المنطق الحاكم في الحرب على الإرهاب. فمثلاً، قيل إن الاعتداء في أبي غريب أو في خليج جوانتانامو هو من عمل أفراد استثنائيين، التفاحات القليلة الفاسدة. حتى السجناء المحتجزين في العراق وكوبا لا يسمون سجناء، بل «محتجزون»؛ لأن هذه المدة، كما يقولون، استثنائية ضد أفراد شرهم استثنائي، بل متوحشون. وقال الرئيس بوش ونائبه تشيني: إن «خطر الإرهاب يقتضي أن يملك الرئيس سلطة واسعة لتقرير من يحتجز وكيف يعامل»؛ وقد أمر وزير الدفاع رامسفيلد مساعديه أن يمزقوا تقارير المسؤولين الذين «دعوا إلى العودة إلى المعايير الدنيا في المعاملة حسب معاهدات جنيف، ومن ثَمَّ إغلاق مركز الاحتجاز في خليج جوانتانامو في كوبا»[37]. فقد أصروا على أن يملك الرئيس سلطات اختيارية في اتخاذ القرارات بخصوص الإرهابيين بعيدًا عن القانون الوطني أو الدولي. فالإرهاب يوصف بأنه خارج عن عالم السياسة، بأنه شر؛ ومن ثَمَّ فإن أدواتنا "الخيرة" المعتادة في إدارة الحرب لا تنطبق على الإرهاب؛ لأنه استثناء. ولهذا فقد قالت الإدارة: إن معاهدة جنيف عفا عليها الزمن ولا تنطبق على الإرهاب (وصف المفوض العسكري العام ألبرتو جونزاليس معاهدة جنيف

بأنها «عتيقة»). بتعبير آخر، يقولون: إن الإرهاب مستثنى من القوانين الدولية، بل إن مكان القاعدة العسكرية نفسه في كوبا استثنائي. فالجيش الأمريكي يدير سجنًا على شواطئ ما يفترض أنه أحد أعدائه[38]. إننا نستخدم هذه الأماكن الاستثنائية لاحتجاز أعداء شرهم استثنائي (وألا نسميهم حتى مجرمين؛ لأن ذلك سيدخلهم في حدود القانون) حتى نتمكن من تطبيق طرق استثنائية في الاستجواب والتعذيب، فنحن نعيش زمنًا استثنائيًا. إن إلحاح الاستثناء والطارئ يستخدم لتبرير خرق القانون.

تعيدنا قضية استثناء الحياة المجردة من عالم السياسة إلى عالم مناقشة البراءة، حيث نتصور البراءة في متع الجسد وآلامه، بمعنى أنها ليست جزءًا من عالم الأخلاق أو السياسة. هذه البراءة مصدرها افتراض الانفصال بين الجسد والسياسة؛ الجسد بريء؛ لأنه غير سياسي. وتتضح مفارقة تصور البراءة في الأجساد وانفصالها عن السياسة في مناقشات قتل المدنيين الأبرياء في الحرب. أولاً، يتضح أنه على الرغم من ادعائنا تقدير الحياة كلها، فإننا نضع هرمًا يرتب الحيوات التي تستحق الإنقاذ: حياتنا أقيم من حياة الآخرين، حياة المدنيين الأبرياء أقيم من حياة المقاتلين، حياة المدنيين الأمريكيين أقيم من حياة المدنيين الأعداء. وعلى سبيل المثال، لا نزال نسمع عن الآلاف الثلاثة الذين قتلوا في 11/9، لكننا لا نسمع عن نحو مائة ألف عراقي ماتوا في حرب الخليج الأولى، ولا عن نحو ستمائة أو سبعمائة ألف مدني عراقي قتلوا في الحرب الحالية[39]، بل إن حياة مقاتلي الأعداء لا تستحق مجرد التدوين في بطاقة تسجيل أحداث الحرب (فنحن مثلاً لا نريد أن نعرف عدد الجنود العراقيين الذين قتلناهم). وحياة الإرهابيين الذين لا يعدون مقاتلين أو جنودًا لا قيمة لها. تقول جوديث بتلر: إننا نرى بعض الحيوات تستحق الحزن، وأخرى لا تستحق الحزن[40]. والمؤكد أننا لا

نحزن على أعدائنا. وعلى الرغم من خطاب الحرص على تجنب قتل المدنيين الأبرياء في العراق، إلا أننا لا نبدي مجرد الاستعداد للتفكير في عدد من قتلوا من المدنيين، فهل نحزن حقًّا لموتهم؟

من ألوان العنف الإرهابي التي تعد الأفظع، ذلك الموجّه إلى «المدنيين الأبرياء»[41]. وربما يلزمنا هنا أن نفحص مفهوم «البراءة»، وتحديدًا علاقته بمختلف أدوار العسكريين والمدنيين، فالأفراد العسكريون يحمون ويؤمّنون الحياة المريحة للمدنيين الذين يستفيدون من العمليات العسكرية واحتلال أراضي الغير - ولا سيما في حالة القوى العظمى التي تمارس قوتها في أنحاء العالم، حتى تحفظ تفوقها الاقتصادي، «أسلوب حياتها». وفي جملة تستفز العقل، يتحدى غسان حاج الفصل بين الجنود والمدنيين الأبرياء في حالة العنف الدائر بين إسرائيل وفلسطين: «يربك التفجيريون الانتحاريون الفلسطينيون قدرة المستعمرين على حفظ "حياة عادية آمنة" داخل دولة المستعمرات الاستيطانية إسرائيل. وهم بهذا لا يحترمون تقسيم المستعمر الإسرائيلي للعمل بين العسكريين الذين يتولون حماية عملية الاستيطان وتيسيرها، والسكان المدنيين الذين يتمكنون بذلك من الاستمتاع بثمار هذه العملية»[42]. من جانب آخر، إذا كان الذنب نقيض البراءة، لماذا يكون إيذاء أعدائنا مدنيينا الأبرياء أشد علينا من إيذائهم جنودنا؟ ماذا يكشف هذا من أفكارنا عن الجنود (أو المقاتلين، كما يسمون الآن)؟ الافتراض أنهم يضحون بحياتهم حتى يتمكن بقيتنا من الحفاظ على أسلوب حياتنا، أي ثمار عملهم. إذا كان المدنيون أبرياء، فماذا عن الجنود، وبالتحديد جنودنا؟ ما الذي يجعل المدنيين أكثر "براءة" من الجنود الذين يحاربون من أجلهم؟

البراءة والضعف (قابلية الجرح)

ترتبط براءة المدنيين بجرحهم؛ والأطفال خاصة هم الأضعف والأكثر براءة. ويعصر القلب أن يكون الأطفال ضحايا أبرياء للحرب أو الإرهاب. بعد الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي مباشرة، ظلت التقارير الإخبارية تردد أن الأطفال ماتوا في مركز للرعاية النهارية داخل البرجين. وحتى لو كان الأطفال هم المستفيدين من العنف والاستغلال الاستعماريين؛ فإنهم، أكثر من غيرهم، لم يختاروا (بعد) أسلوب حياتنا هذا.

لكن براءة الأطفال ترتبط فيما يبدو بضعفهم أكثر من غياب اختيارهم. فهم يعتمدون على غيرهم في الرعاية والسلامة، كما أنهم أضعف من غيرهم. تقول جوديث بتلر في كتابها «الحياة المهددة»: إن في البشر ضعفًا أساسًا أصيلاً، وتحديدًا مع ميلاد الرضيع البشري، الذي يعتمد تمامًا على الآخرين في بقائه. وتقول: إن هذا الضعف الأساس المرتبط بالرضع جزء أصيل في البشرية[43]. على الرغم من استغراق الطفولة البشرية مدة أطول من بقية الحيوانات، فإن ضعف المواليد لا يتفرد به البشر، فنحن نشترك فيه مع كل المخلوقات الحية. وكما تقول، إذا كان إدراكنا أن ضعفنا شيء نشترك فيه مع الآخرين فسيجعلنا ذلك أقل عنفًا تجاههم، فربما كان إدراك اشتراكنا في الضعف مع كل المخلوقات الحية، يجعلنا أقل عنفًا تجاه غير البشر والحيوانات وغيرها من سكان الأرض؛ وعلى الرغم من أن إدراك ضعفنا المشترك قد يجعلنا أكثر قبولاً لبعضنا بعضًا، فمن المهم أن نقوم بتحليل نقدي لخطاب الضعف الذي أعقب هجمات 11/9 الإرهابية مباشرة، كذلك، فمن الضروري فلسفيًا أن نفحص كون مفهوم قابلية الجرح أصيلاً في البشرية، ليس لأننا نشترك في الضعف مع كل المخلوقات، بل بتحديد أكبر لأن

هـذا الضعف ليس ما يميز البشر عن المخلوقـات الأخرى، وبتحديد أكبر من ذلك؛ لأن تاريخ مفهوم الضعف يرتبط أصلاً بالعنف.

تأتـي كلمة vulnerable الإنجليزية (ضعيف، أو حرفيًّا قابل للجرح) من الكلمـة اللاتينيـة vulnerabilis بمعنى "جارح أو مؤذٍ". أمـا التعريف الأقدم المهجـور للكلمـة في معجم أكسفـورد الإنجليزي فهو "امتـلاك القوة للجرح؛ وأمـا التعريف الحـالي فهو "ما يمكن جرحه، ما يسهـل إحداث جرح أو أذى بـدني فيه". وبهذا فكلمـة vulnerable قد تعني شيئين القـدرة على الجرح أو جـرح الآخرين، وقابلية تلقي الجرح أو الانجراح. مـن المناسب إذن أن تكون هذه الكلمة أكثر الكلمات استخدامًا في أعقاب هجمات 11 سبتمبر، فقد كانت أمريكا مجروحـة وتريد جرح المسؤولين عن الهجمـات. بحث الصحفي طوم إنجلهـارت التغطية الصحفية التي أعقبت الهجمات على البرجين، بداية من 12 سبتمـبر 2001م، وخلـص إلى أن "واحدة من أكثر الكلمات شيوعًا في تلك الأيـام في صحيفة نيويورك تايمز وغيرهـا كانت كلمة vulnerable –ضعيف أو قابل للجرح–، وكانت الكلمة اللاحقة لها هي كلمة war –الحرب–[44]؛ فالنقلة بـين قابلية الجرح (الضعف) والحرب تشـير إلى أن مشاعر الجرح يمكن أن تطلـق الخوف والكراهية والعنـف. وصحيح من الناحيـة النفسية، أن العنف تجـاه الآخرين غالبًا ما يكون دفاعًا ضد شعور الفرد بعدم الأمان. الأكثر من ذلـك، أن مفهوم الضعف نفسه يضم داخله العنـف تجاه الآخرين المرتبطين بالحرب، أي إحداث الجرح. إن هذا العنف الساكن في مفهوم الضعف/قابلية الجـرح هو ما ينبغي أن يجعلنا نستجوب فلسفة تـرى قابلية الجرح أصيلة في البشرية. صحيحٌ أنه من الثابت أن البشر قادرون على العنف، بل العنف الذي «لا يخطـر علـى البال»، هل هذا هـو ما يجعلنا بشـرًا؟ أم العكس، هل القدرة

علـى السماح وتجاوز العنف هو مـا يجعلنا بشرًا؟ أيهما يميز البشر العنف أم السماح؟ أقول في موضع آخر إن السماح هو الأصيل في البشرية[45].

من المؤكد أن إنكار الضعف والتمسك بوهم المنعة والأمان الكامل يمكن أن يؤدي إلى أعمال حربية عنيفة. فلقد رأينا ذلك يحدث عندما تختزل القوة في وجـه الأزمة في تقدير الطاقـة العسكرية. ويمكن اعتبـار الكراهية ونزعة الثأر مظهر خوف، أو خوفًا من ضعفنا. وإن ظلم الآخرين معناه حرفيًّا تحميل ضعفنـا للآخرين. فإننا نتحول من مغفل الساحـة إلى بلطجي. فلا يُستغرب إذن أن يتحـول الجنـود الأنفار في الجيش، وهم من أخضعـوا للقهر والإهانة كجـزء من تدريبهم الأسـاس أن يأتوا طقوس الإذلال والإخضاع نفسها على الآخريـن حتـى يفرضوا سلطتهم. ولكن مجرد قدرتنـا على جرح الآخرين أو لأننا نجرحهم فعلاً، عندما نتعرض للجرح، لا تعني أننا لا بد أن نفعل الشيء نفسـه. ففي حين أن إنـكار الضعف قد يساعد على تفسـير العنف الإنساني، فليـس معنـى ذلك أن الجرح الصادر أو المتلقي أصيـل في البشرية، أو معرّف للجنـس البشري، بل إن تجاوز الحرب والعنف يقتضي تصور تعريف للبشرية ليس من زاوية قدرتها على الجرح، وإنما قدرتها على الشفاء.

وتثير جوليا كريستيفا أيضًا موضوع الضعف في أحدث أعمالها «الكراهية والسمـاح». فهـي تربط فيـه بين الأثـر الكريـه للآخرين والضعـف. فتطرح السـؤال «كيف نحدد في مفهوم الإنسان نفسـه - وعليه في الفلسفة والممارسة السياسيـة - الدور الأصيل الـذي يؤديه النزوع إلى التدمـير والضعف وعدم الاتزان، وهي من مكونات هوية الجنس البشري وفردانية الذات المكتملة؟»[46]، وهي تدعي أن الحرية والمساواة والإخاء رابعها عنصر الضعف الذي نرثه من الحركة الإنسانية المرتبطة بعصر التنوير[47]. تتحدث كريستيفا عن المعوقين،

وتوسع تحليلها ليشمل العنصرية والطبقية والقهر الديني، فتقول بوجود جرح نرجسي أصيل في البشرية كأنه ندبة عند موضع الوصلة بين الوجود والمعنى. إن موقعنا الغريب بين الثقافة والطبيعة، الإنسان والحيوان، الوجود والمعنى، هو الذي يجعلنا ضعافًا وكذلك أحرارًا. وهذا تحديدًا هو ما يجعلنا بشرًا، ويفتح عالم المعنى واسعًا ويجعلنا مجروحين/ضعافًا.

هذا الضعف/الجرح، كما تصفه كريستيفا ليس النتيجة المباشرة لحالة البشر في الطفولة عندما يمكن أن يجرحهم الآخرون (كما تقول بتلر)، بل إنه نتيجة وجودنا في موقع بين الوجود والمعنى، الأجساد والكلمات؛ وحسب وصف كريستيفا، فإن الفجوة بين الأجساد والكلمات، وكون الكلمات عاجزة أبدًا عن التعبير عن الخبرة الجسدية، هذه الفجوة تصور بوصفها جرحًا. وهذا الجرح هو موضع الضعف/قابلية الجرح؛ فنحن نجرح ونُجرح؛ لأننا نحتل تلك المساحة بين الأجساد والمعاني، وتقول إن المواجهة الغريبة مع إنسان آخر تضعنا وجهًا لوجه أمام جرحنا «للآخرين ومن أجلهم»، فإن الخوف من جرحنا هو ما يجعلنا نكره جرح الآخرين ونستغله، ثم تسأل كيف نقر بأن الإنسانية صنو الجرح؟ بمعنى كيف نقبل جرحنا دون أن نسقطه بعنف على الآخرين الذين نظلمهم ونعذبهم أو «نمدينهم» و«نحميهم».

إن السؤال عن دور الضعف/الجرح في الخبرة الإنسانية، عن دور القدرة على الجرح وقابلية الجرح أمر حيوي للتفكر، ليس في قدرتنا على ممارسة العنف بل الاستمتاع به. فإذا لم نجب عن ذلك السؤال بتصور للبشرية دون إحداث جروح أو تلقيها، فلن نتجاوز العنف. وكما قلت في موضع آخر، ليس ما يجعلنا بشرًا هو ذلك الفصل بين الوجود والمعنى الذي يغربنا عن ذواتنا وعن الآخرين، أو يتركنا جارحين ومجروحين، بل إنه السماح الذي يمكننا

من تجاوز الاغتراب والعنف، ولو مؤقتًا على الدوام، من خلال التسامي المبدع في اللغة أو الدلالة. إذا ابتعدنا عن مجاز كريستيفا عن الجرح أو الندبة، سنكون بالتأكيد قادرين على تصور شغلنا المكان الغامض بين الوجود والمعنى، بين الطبيعة والثقافة، بين الجسد والتكنولوجيا، وهذا تحديدًا ما يسمح لنا بالعيش متجاوزين العنف والجرح، أو أن نكون جارحين أو مجروحين. فإننا نترجم حالتنا الخاصة أو فردانيتنا ومحدودية حياتنا وقصورنا وأجسادنا «المجروحة» مع مخاوفنا ورغباتنا غير الواعية، إلى كلمات ومن ثَمَّ نوحِّد الوجود الجسدي والتعبيرات عن معنى ذلك الوجود، نصير كائنات لها معنى.

نستطيع الربط بين نوازعنا العنيفة وحياتنا العاطفية ربطًا مثمرًا بتأويلها، لا الاستجابة العفوية لها. إذا أوَّلنا كراهيتنا وحنقنا بأنه استجابة لجرحنا - جارحين ومجروحين - حققنا المسافة النقدية المطلوبة لمنع أنفسنا من الاستجابة لهما. إذا حولنا خوفنا وحنقنا إلى كلمات، استطعنا التعايش معهما ومع ما يغذيهما. وبدلاً من الاستجابة إلى النوازع العدوانية أو الغريزية - جنسية أو عنيفة- توقفنا لاستجواب مشاعرنا وأفعالنا. وبدلاً من الاستغراق في الاستمتاع السادي الماسوكي بالعنف تجاه أنفسنا والآخرين، حَوَّلنا المتع الجسدية إلى سعادة من خلال التأويل بإضفاء المعنى على متعنا، صارت المتع سعادة، وبإضفاء المعنى على أحزاننا تصير أحزاننا محتملة، بل يمكن أن تتحول إلى أعمال فنية جميلة. فالحقيقة إن إشباع النوازع الجسدية لا ينتج وحده حياة مرضية. فالمعنى والهدف في الحياة يأتيان من خلال الترجمة المستمرة للذة والألم إلى أبنية اجتماعية للمعنى تسمح لنا بالتعايش والتواصل، وبأن يحب بعضنا بعضًا. وكما تقول كريستيفا، الحياة الوجدانية «بحث لا نهائي عن المعنى يحول الوجود المادي zoë إلى عالم التمثيل bios في حياة مع

الآخرين ومن أجلهم"[49]. يمكن للفضول والتأويل أن يصبحا مصدرًا للسعادة يجاوز بنا عالم المتع أو الآلام الحسية الزائلة، ويصلنا بعالم المعنى اللانهائي. إن هــذه السعادة باللعب بالكلمـات تضفي المعنى على نوازعنـا العنيفة، التي سيعبر عنهـا الآن بالكلمات وليس بالأفعال. إن التعبـير عن عواطفنا العنيفة يحــول الكراهية إلى سماح، ويسمــح لنا بالتعايش مع قابليتنا للجرح ونوازعنا نحو العنف دون أن نقتل أنفسنا أو الآخرين.

المعنى ضد الموت

إذا كان الاستجــواب والتأويل المتواصلان لبَّ التمثيل، فإنه سيكون شكلاً مــن الترجمة التي يضفي بها المعنى على «الحياة المجردة» هذا المعنى سيكون بــدوره الهدية التي توهب للبشرية. لكن هذه الترجمة تحتاج إلى وقت وطاقة، وهمــا سلعتان شحيحتــان في اقتصاد اليوم الكوكبي، الذي يعـد فيه التساؤل علامة عدم كفاءة، واستخدامًا رديئًا للوقت، والتأويل إهدار للموارد ما لم تعد بالأربــاح التي تقدر حسب مستويات القيمــة في تراتبية الرأسمالية الكوكبية. وفي النهاية فــإن ما ينبغي دراسته وإعادة تقييمه باستمرار هو معنى أفعالنا، وبالتحديـد استمتاعنــا بالعنف، ومن خــلال التمثيل الذي يصاحبــه التأويل النقــدي، يمكننا أن نضفي المعنى على نوازعنــا العنيفة، وربما يساعدنا ذلك على تجنب الاستجابة لها.

إن هوسنا بالسرعة والتكنولوجيات الأسرع والأسرع منها يمارس المزيد مــن الضغـط ويواصله، وهذا يضحــي بالفضول من أجل الكفــاءة. والفضول يستهلـك وقتًــا وجهـدًا، وأرباحه لا تعود فـورًا، لذلك فهو غير قابـل للتسويق في النظــام العالمــي الجديد. في سيــاق هذا النظام، يصبح المعنــى سلعة كأي

سلعة، قيمتها في قابليتها للتسويق والتوزيع والبيع مع تحقيق الربح. ولكن عدم استقرار (قيمة) المعنى يضعه داخل اقتصاد تبادلي ينقص قدر نفع المعنى للحياة، وهو أصلاً غير ممكن حسابه. إن هدية المعنى تعد شيئًا زائدًا في اقتصاد التبادل. ففي داخل اقتصاد التبادل تختزل العمليات الديناميكية والشعرية المرتبطة بالإحلال المجازي أو التسامي في صورة منتجات أو أشياء. فالثقافة الاستهلاكية تضخم الرغبة الفارغة لمنتجات توجد بنفسها الحاجة إليها، ولا تؤدي أبدًا إلا إلى إشباع جزئي ناقص قصير الأجل. فالأغنياء يكادون أن يؤلهوا لثروتهم وممتلكاتهم - وهم أفراد يملكون أشياء. ويصير الأفراد أنفسهم غير مستقري القيمة، مع بيع أعضائهم وأطفالهم لأعلى مزايد، بالقانون أو بمخالفته، تحت حماية السماسرة وشركات التأمين، فتحل القيمة المالية محل القيم الأخلاقية.

لكن هذه الأشياء التي نلهث وراءها تعجز عن لمس ذلك الشوق الأعمق للحياة ذات المعنى الذي لا يأتي من خلال إشباع الحاجة إلى السلع الاستهلاكية من خلال شغف بالحياة. فالشغف يختلف عن الجوع؛ لأنه لا يمكن إشباعه مؤقتًا. ويختلف عن التعطش للثروة والأشياء، فالشغف له هدف، ولا يعرف من باب الحيازة والحسابات. الشغف يعطي من الطاقة أكثر مما يأخذ، متجاوزًا الحسابات وقيمة الصرف. وإننا نخاطر بفقدان شغف الحياة عندما نختزل الحرية في السوق الحرة والسلام في عالمية تمسح التنوع، وتخضع الكوكب لمعايير تنظيمية. في سياق الحرية المعرّفة من زاوية السوق الحرة، كل شيء مسموح: التحريمات الصارمة (كالتي يتبناها اليمين المسيحي أو الأصوليون المسلمون)، والإباحية المفرطة (كما نرى في المذكرات الاعترافية وبورنو الإنترنت) كلها تباع. وفي سياق هذا الاقتصاد، تؤدي اعتداءات سادية ماسوكية وتصور بكل البراءة بوصفها «مجرد تسلية» على حساب الآخرين.

ينفصل عالم التمثيل عن حياتنا الوجدانية أو النفسية، والنتيجة عجز عن تمثيل (ومن ثَمَّ ممارسة) حياتنا الوجدانية خارج اقتصاد المشاهدة. وتعبيرات الوجدان أو العاطفة تأخذ شكل الصور العنيفة أو الاعترافات الفظيعة بمغامرات جنسية. وتغرق حياتنا الوجدانية في صور الجنس والعنف في التليفزيون، أو الأفلام أو على الإنترنت، بينما قصص الحب المصورة مثاليًّا الخاصة بنجوم السينما تصبح أحلامنا المفتعلة المرقعة. إن استعمار حياة أحلامنا من قِبل صور الإعلام يعرض الخيال والإبداع والتسامي للخطر. بل إن إمكانية الإبداع والتخيل والتمثيل تعوقها التعبيرات المقننة الخاصة بوسائل الإعلام الجماهيري. تصبح صور الإعلام ذواتًا بديلة ومشاعر بديلة، تعوق بدلاً من أن تيسر تحويل الأحاسيس الجسدية والمشاعر إلى معنى[50]. فالصور التي تبدو شفافة ظاهرًا تحل محل الاستجواب والتأويل لمعنى الجسد، ومن ثَمَّ الحياة نفسها. إن النفس أو الروح ذاتها تتعرض للخطر[51].

إن ما ينقص أو يهدد أشكال الردة الحديثة ليس استيعاب القانون في الحياة العاطفية فحسب، بل أي لون من التفاعل بين المتعة والسعادة. فالمتع الجسدية على مستوى وجودنا المادي مقطوعة عن السعادة التي يتيحها عالم المعنى؛ فتختزل السعادة في متع حتى الموت؛ لأن اللذة انفصمت عن المعنى. إننا نتسوق حتى نسقط من الإعياء... أو نشترك في ممارسات خطيرة من الجرح والشنق والاختناق وغيرها حتى نشعر بشيء في أجسادنا... أو نعتدي ونعذب أو نقتل الآخرين لنتخلص من مشاعرنا بالضعف الجسدي. وبدلاً من أن نحيط أجسادنا بالمعنى أصبحت الرؤى القانونية المعاصرة آليات مصممة للإدارة والتنظيم والتجسس لتحقيق احتواءٍ أعلى كفاءة. في داخل هذه الثقافة الاستهلاكية الصناعية العسكرية، ننشر الفوضى في المسافة

القبيحة بين الصور والواقع إلى حد الردة المنحرفة إلى المتع الطفولية في العنف السادي الماسوكي تجاه ذواتنا والآخرين. وفي داخل ثقافة المشاهدة والموت هذه، يكون السبيل الوحيد لتخيل الإشباع الجنسي والرضا عن الحياة هو سبيل التملك والعنف. ومثل السيد والسيدة سميث، لا يمكننا تخيل المتعة إلا بأجساد تعرضت للضرب والكدمات والنزيف، فتأخذ المتعة المنحرفة مكان الشغف بالحياة.

(كوارث غرامية)

كيف يتحول الشغف بالحياة إلى شغف بالموت؟ ربما كانت التفجيريات الانتحاريات أو الشهيدات أشد نماذج الشغف بالموت جاذبية. لقد حُرمت النساء، على مر التاريخ، فرص التعليم ومراكز القوة في الثقافات الذكورية، ودفعن إلى عالم التناسل، إلى دور طبيعي هو حاملات الحياة، فالنساء مرتبطات بالولادة ورعاية الأطفال. فكيف يصبحن حاملات للموت؟

تؤرخ باربرا فيكتور في كتابها «جيش الأزهار» لحياة بعض التفجيريات الانتحاريات، وتكتشف أن أغلبهن قاطعتهن أسرهن؛ لأنهن لا يوفين وظائفهن المفروضة بوصفهن زوجات وأمهات[52]. كان بعضهن عاقرات لا يستطعن الإنجاب أو رفضنه، وأخريات أصابهن عار الاغتصاب أو هتك العرض، وأخريات مطلقات أو بلا أزواج، وكثيرات منهن أعطين هبة التعليم الغربي «المسمومة»، كما يُظن، وتركن في المنطقة المحرمة بين القيم المتعارضة مع ثقافتهن. فهن في موقف مستحيل يحاولن مجاهدة مجموعة بعد أخرى من المحرمات، إلى حد أن الشهادة عند بعضهن لا تمثل السبيل إلى الجنة فحسب، بل إلى كسب التقدير من المجتمع.



أما تأريخ رويتر فينصبُّ على التفجيريين الانتحاريين، ويبين أن هؤلاء الشباب المتعلمين يرون أنفسهم في موقف يائس يحاربون عدوًّا أقوى منهم كثيرًا، ويلجأون إلى التفجير الانتحاري بوصفه سبيلاً لجعل حياتهم ذات أهمية، ليحدثوا اختلافًا، وليس الأمر تطلعًا للعذارى في الجنة كما يقول الإعلام الغربي عنهم. يقول رويتر: إن هؤلاء الشباب المتحمسين يضحون بحياتهم ليُذكروا كأبطال. ويقول غسان حاج أيضًا، في تحليله للتفجيريين الانتحاريين: إن التفجير الانتحاري هو الملاذ الأخير في معركة ضد الاستعمار، لكنه يصبح، كما يؤكد، جزءًا من ثقافة استشهاد؛ لأن الموارد المادية والرمزية شحيحة في الموقف الاستعماري. بمعنى أن الاستشهاد يصبح سبيلاً لتحقيق رأسمال ثقافي رمزي عندما تعد ثقافة الفرد تحت الحصار. وفي موقف تتحكم فيه القوى السائدة في الموارد المادية والرمزية تعلو قيمة المقاومة حتى مستوى البطولة. وتكون لها طقوس إلى حد أن التفجيريين الانتحاريين يصورون شرائط فيديو قبل عملياتهم حتى توزع بعدها مع ملصقات وصور «شهداء العدالة» هؤلاء في مواجهة الترسانات الغربية التي تبدو لا تقهر.

يشير عرض فيكتور لحالة التفجيريات الانتحاريات إلى كون أغلبهن طالبات متفوقات يردن من حياتهن أكثر من مجرد صورة المرأة الصالحة التي تعرفها التقاليد. لكن كل شيء في بيئتهن المحيطة معادية لهذا الجانب في شخصياتهن، وعائلاتهن خاصة. وبمعنى ما فإنهن يخلصن أنفسهن في عيون التقاليد بالتضحية بأنفسهن من أجل مجتمعهن. وبدلاً من التضحية بحرياتهن الشخصية والتوافق مع القيود المفروضة عليهن من الثقافة الذكورية (كما تفعل نساء كثيرات في «الشرق» و«الغرب»)، فإنهن يضحين بأنفسهن من أجل تلك الثقافة بطريقة أخرى أكثر تجريدًا. تقول جوليا كريستيفا: إن هؤلاء النساء (والنساء عامة) دفعن إلى عالم التناسل أو الوجود المادي (zoë)،

واستبعـدن من دخـول عـالم التمثيـل (bios). وتخلصـ إلى أن النتيجة هي احتـلال النساء هذين الكونين غير المتوافقين: الأسرة والمدرسة، وهي معضلة تنشئ لهن "شخصيات ازدواجية" أو "شق نفسي" يجعلن ضعيفات سياسية أمـام خطـاب المتطرفـين[53]. ولكنهن، كما تقـول كريستيفـا: «يرسلن للفداء والشهـادة تقليـدًا للرجل المحارب مالـك القوة»، فإنهن يقتلـن باسم المبادئ التـي أقصتهن؛ ترسل ممثلات الحياة ليقمن بالقتل. بمعنى أن الثقافة ذاتها التـي تختزلهن في وظيفة حمـل الحياة تحولهن الآن إلى حامـلات للموت[54]. تعلـق كريستيفا في خطابها أمام اليونيسكو في ديسمبر 2002م على الشهيدات قائلة: «بعض تيارات الإسلام التقليدي لا تتردد في نسب ذلك إلى "المساواة" المزعومة بين الجنسين، دون مجرد تصور الاختلاف الجنسي والذاتي للمرأة، كونهـا مانحة قيم الحياة الجديدة والإبـداع»[55]. وكانت قد أشارت سابقًا إلى أن الشهيـدات يمثلن انتصار ثقافة الموت التي تعلي قدر بيولوجية النساء فوق سيرتهن، حياة التناسل فـوق الحياة ذات المعنى. وحتى عندما تتحرر النساء مـن عملية التناسـل القصري من خـلال التعليم والتكنولوجيـا، فإنهن لسن بالضرورة يملكن حرية السيرة أو تمثيل حياتهن وراء عملية التناسل.

ترتبـط النساء في الثقافتـين الإسلامية والمسيحية بالحيـاة البيولوجية، ولا يسمـح لهـن بالوجـود في عالميّ السـيرة أو السياسة، أي عـالم المعنى؛ فهن مرتبطات بالتناسل لحفظ النوع وليس لإيجاد قيم جديدة، ومعنى جديد للحياة. والأصولية في التراثين، كُلٌّ بطريقته، تواصل إخضاع أو إقصاء النساء اللاتي لا يقمـن بوظيفة التناسل كما يحددها القانون الديني الذكوري. تقول كريستيفا، بناء على كتاب فيكتور «جيش الأزهار»: «إن هذه الكوارث الغرامية - الحمل بلا زواج والعقـم والرغبة في المساواة القضيبية مـع الرجل (مثل العدميات اللاتي انتحرن من أجل قضية الثورة الروسية) - هي ما يؤثر في عمل الشهيدات»[56].

ربما لم يكن للمجنـدات اللاتي ارتبطت صورهن بالحرب في العراق صلة بالكوارث الغرامية، لكنهن نساء فقيرات التحقن بالجيش كالمعتاد ليتجنبن الفقر الـذي يمكن أن يؤدي إلى أنواع مختلفة من «الكـوارث الغرامية». ولنذكر ليندي إنجلانـد، التي حملـت من «رئيس عصابـة» أبي غريب تشارلـز جرينر (الذي تزوج فيما بعد جندية أخرى أدينت في عملية الاعتداء، ميجان أمبول) في الوقت الـذي اتهمت فيـه باعتداءات أبي غريب. قد تكون قصـة إنجلاند من الكوارث الغراميـة، فقد جاءت إلى المحاكمة تحمل ابنها الرضيع، وكانت متألمة من زواج جريـنر بأمبـول. وكانت شهادة جرينر هـي ما هدمت دفاعهـا وأدت إلى إعادة المحاكمـة ثم إدانتها. وفي مقـال عنوانه «وراء إخفـاق الاستئناف في أبي غريب .. شبكـة من الصلات والخيانات» تصـف الصحفية كيت زرنايك مشهدًا يشبه المسلسلات الاجتماعية: «في قاعة محكمة عسكرية في تكساس الأسبوع الماضي، كان مشهـدًا يستحـق الظهـور في برنامـج « «والعالم يدور»: الجنديـة ليندي ر. إنجلانـد، المتهمة، تحمل طفلاً عمره سبعة أشهر، الأب المسجون الجندي النفر تشارلـز أ. جرينر الابن، يدلي بشهادته التي نسفت مـا قال المحامون إنه أقرب الفرص لحكـم مخفف؛ وينتظر بالخـارج متهمة أخرى ضالعـة في الاعتداءات المشينـة في سجـن أبي غريب بالعـراق، ميجان إم. أمبول، التـي تزوجت حديثًا الجندي جرينر، وهو زواج لم تعلم به الجندية إنجلاند إلا قبلها بأيام»[57].

يذكر كل من فيكتور ورويتر في بحثيهما عن التفجيريات الانتحاريين أن كثيرًا منهن من أسر الطبقة المتوسطة. تشير فيكتور، كما تقول كريستيفا: إن التعليـم الغربي الـذي أتاحته لهن الطبقة الوسطى هـو ما جعلهن في المنطقة المحرمـة بين ثقافتـين، ويؤدي بهن إلى أعمـال انتحار وقتـل يائسة. ويختلف موقف النساء الفقـيرات في الجيش الأمريكي جذريًا عنهم في جوانب معينة، ذلـك أنهـن يلتحقـن بالجيش ليحصلـن على تعليـم الطبقـة الوسطى الذي

سيمنحهن فرص الهروب من الفقر والحياة الريفية في الوطن؛ ولكنهن جميعًا يشتركن في ضرورة الاستمرار في مواجهة التقاليد والمؤسسات الذكورية - وهو الجيش في حالة هؤلاء الشابات الأمريكيات. ومع اختلاف تقاليد هاتين الثقافتين، فإن أدوار النساء في كلتيهما تعرف من باب علاقتها بأجسادهن، وهي توقعات الزواج ويليه الحمل ورعاية الأطفال، أو كما رأينا في الثقافة الشعبية الأمريكية، الارتباط بين النساء والجنس.

بينما تفصّل تحليلات فيكتور وكريستيفا في إعطائنا منظورًا عن هؤلاء النساء يقر بأهمية سياقاتهن الاجتماعية التاريخية، أو موقع الذات، لا بد لنا من أن نذكر أن هؤلاء النساء يشاركن في أنشطة الحرب وهي ذكورية بحسب التقاليد. وفي حين أن من الضروري تحليل كيفية التحكم في أفعالهن من الخارج أو إملائها عليهن، بسبب ظروفهن بوصفهن نساء في ثقافات ذكورية، من المهم كذلك ألا نعيد شخصيتهن العامة إلى المجال المنزلي. قد تحدث «كوارث غرامية»، كما تقول كريستيفا، لكن كوارثهن ليست مجرد كوارث خاصة أو منزلية، بل أيضًا كوارث عامة تستغل الحرب والكراهية لا الحب فقط أو الحب الفاشل. إن مجرد السؤال عن معاني الحب والكراهية، وتحديدًا عندما ترتبط بحياة النساء العامة والخاصة، أمر معرض للخطر.

ليس ما نحتاج إليه خطابًا عن المساواة - المساواة في فرص القتل - الذي استخدم في تبرير العنف، نحتاج إلى خطاب جديد عن معنى الحياة والسعادة فيها، وليست الحياة بوصفها وجودًا بيولوجيًّا فقط بل بوصفها سيرة، ليست الحياة البيولوجية zoë بل سيرة الحياة bios (أحداثها المسرودة). قد تستخدم الأصوليات خطابَ مساواة المرأة لرفع قيمة العنف الانتحاري النسائي، لكنها لا تعطي المرأة حرية إعادة إيجاد معنى كونها امرأة. إذا تحررت النساء



مـن القيود على حريتهن الموغلة في القدم، القيـود التي أوقفت وجودهن على التناسـل البيولوجي، فإننا نحتاج إلى خطابـات تقدم تبريرات جديدة لحياة النسـاء اللاتي تجـاوزن مسألة التناسل، وإلا كانت حريـة النسـاء في أقصاها هي حريتهن في قتل أنفسهن فقط.

يمكن رؤية الشهيدة من زاوية ما كأحد أعراض القيود الذكورية التي لا تدع مكانًا ذا معنى للنساء اللاتي لا يلتزمن بمُثل الأمومة والأنوثة إلا الشهادة. فهي تمثـل الغرابة المكبوتة لعملية التناسل البشـري، للحياة البشرية، والموت البشري، التي تمتد عبر حدود الطبيعة والتكنولوجيا، الحياة البيولوجية وسرية الحياة، ولا يمكن أن تحتويها القوانين الاجتماعية الذكورية ولا أن تحيط بها. هذا الجانـب الغريب من وجودنا يُنسب للنسـاء والأمومة والطبيعة الجنسية الأنثويـة. ومع شروع النساء في شغل الموقع الذي بنيناه لهن بقوة الخطاب، أي موقع السلاح القاتل، لا عجب أن تنفجر عودة المكبوت في وجوهنا.

هل يقفزن أم يدفعن؟

تذكّرنـا هذه الرؤية في موقف هؤلاء النسـاء بمناقشة جاياتري سبيفاك لموقف المفارقة الذي تعيشه النساء التابعات، وهن عالقات بين عالم حديث تجعل مبادئه تقاليدهن سببًا في تحويلهن إلى كيانات سلبية، وتقاليد أخرى تجعلهن صاحبـات قرار ومسـؤولات، ولكن عن قـرار انتحارهـن[58]. تناقش سبيفاك طقـس الساتي الهنـدي التقليدي الذي يقضي بأن تلقـي الأرامل بأنفسهن في نـار حرق جثـث أزواجهن لتبين أن في خطاب التقليديـين التراثيين تعد هؤلاء النسـوة مسـؤولات حرائـر، اخترن حـرق أنفسهـن، لكن خطـاب النسويات الغربيـات يعدهـن ضحايا تقاليد ذكوريـة قاهرة وقاتلة لثقافـة "متخلفة". والمعضلة هنـا أننا لا نريد استمرار الصورة النمطيـة للمرأة بوصفها ضحية

لا حيلة لها، لكننا كذلك لا نريد أن نقبل ممارسة لا تخدم قوانين التوارث الذكوري فحسب، بل تقتل النساء، فأي الرؤيتين أصح؟ هل يقفز هؤلاء النساء إلى النار مع أزواجهن الموتى بإرادتهن الحرة، أم أن ثقافتهن تدفعهن، إن جاز القول؟ حسب تحليل سبيفاك، فإن سبب هذه المعضلة هو صورنا النمطية عن النساء، والنساء التابعات تحديدًا، التي ترى للنساء إرادة ولكنها إرادة قتل أنفسهن لا غير.

ونرى في التفجيريات الانتحاريات ظاهرة مماثلة. فمن ناحية، يريد النسويات تأكيد إرادة هؤلاء النساء، وفي هذه الحالة إرادة سياسية قوية يقاومن بها الاستعمار. من ناحية أخرى، يريد النسويات تأكيد إكراه هؤلاء النساء على الاستشهاد من قِبل الظروف الاجتماعية التي لا تترك لهن غير هذا الخيار المتطرف حتى ينلن صك الخلاص في عيون تقاليدهن. وطبقًا لهذه الرؤية، يتم التضحية بالنساء غير المرغوبات من أجل القوانين التقليدية؛ لأن هذه هي فرصتهن الأخيرة في الخلاص؛ إذ لا يمكن التسامح مع اختلافهن عن غيرهن إلا بتضحيتهن كصورة من طقوس التطهير. لكن فكرة السماح هذه لا تعدو أن تكون الوجه الآخر للانتقام - فهذا تضليل يكسب القداسة للتضحية والقتل. ويمكننا القول إن التسامح هو بالتحديد ما تريده هؤلاء النساء، وإن غياب التسامح هو ما يؤدي إلى الاكتئاب والانتحار[59]. ثمة نوع آخر من التسامح الحاضن للحياة يأتي من خلال تأويل يعطي الحياة معنى قويًّا في ذاته ومقويًّا لمعتنقه. يعمل هذا المفهوم البديل للتسامح خارج اقتصاد الثأر أو الأحكام حتى يقدم معنى للحياة دون شرط التضحية. يوفر التسامح فرصة لإعادة التفاوض مع القوانين والتقاليد بحيث يدعم المعنى فردانية الفرد بدلاً من تحريمها.

قد تكون المجندات المرتبطات بالحرب في العراق - ليندي إنجلاند، وميجان أمبول، وجيسيكا لينتش - «كوارث غرامية» بمعنى ما؛ لأنهن التحقن بالجيش للهروب من الفقر وللخروج من المجتمع الريفي الأمريكي ورؤية العالم وتحقيق حياة أفضل. قدم الجيش لهن بديلاً عن البقاء في مدنهن الصغيرة والزواج والإنجاب بعد المدرسة الثانوية مباشرة، مثل كثيرات من زميلات المدرسة. ولنذكر قصص الأوبرا الصابونية عن النساء الضالعات في الأنشطة الإجرامية في أبي غريب، حيث انتهت حياتهن العسكرية في منتصف «كوارث غرامية» من حمل وخيانة وانفصال بسبب السجن. مرة أخرى يمكن أن نسأل: ما معنى الموافقة والحرية في موقف لا يترك سوى خيارات قليلة؟ ويمكن أن تسأل مرة أخرى: هل قفزن أم دُفعن؟

لكن موقف إما- أو هذا يختزل إرادة النساء في حرية قتل أنفسهن والآخرين فقط. لا بد أن توجد طريقة بديلة لفهم الحرية، حتى لا تختزل فرصتنا الوحيدة للمساواة في إمكانية ممارسة العنف. ومن البساطة المخلة أن نظن أن هؤلاء النساء، أو أي أفراد، يعشن في عزلة عن مجتمعهن وما حولهن من معايير وقيم، أو أن الأفراد تشكلهم ثقافتهم على نحو تام كما يُبرمَج الإنسان الآلي. ترتبط هذه الطريقة الثنائية في التفكير بذلك الفصل بين الوجود والمعنى، الأجساد والسياسات الذي ناقشناه سابقًا. إننا نتصور الجبرية كأنها شيء يشبه قوانين الطبيعة تحولنا إلى آلات؛ وفي الوقت نفسه، نتصور الثقافة الإنسانية أو الفضاء السياسي حرًّا تمامًا، إلى درجة أن أمور الحياة والموت يقررها من يملكون السلطة. في إطار هذه الطريقة المعارضة في التفكير تكون الجبرية والسلبية والأجساد والوجود على طرف من المعادلة، والحرية والإرادة والعقول والمعنى على الطرف الآخر. يعرف كل قطب القطب الآخر بحيث نصل إلى أن تكون الحرية تحررًا من الجسد. ولنفكر مثلاً في

الحركـة النسائية، التي تواصل كفاحها ضد حقيقـة أن النساء يحملن ويلدن أطفـالاً؛ معنى هذه الحقيقة هـو بالتحديد ما يتعرض للخطـر في المناظرات حول دور النسـاء في المجتمع والحكومة والسياسة والعسكرية. وليست تجربتنا باللونـين الأسـود والأبيض فقط. فلسنا مجرد أجسـاد طبيعية أو "مسخرة" سياسيـة؛ وإنما نحن بشر، حياتهـن ذات معنى بسبب ما ينطوي عليه الوجود من جوانب الغموض.

ربمـا يفيدنا أن نذكـر أن مناقشـة كريستيفا «الكـوارثَ الغراميةَ» كان في سيـاق مناقشتهـا الحريةَ. ولنذكر من الفصل الثالـث أن كريستيفا تطرح معنيـين للحرية نرثهما من عصـر التنوير: الحرية التي يفترض أنها نتيجة إرادة الفـرد المستقلـة، التـي تعمل حسب منطـق العلة والمعلـول الذي تربطه بالتفكـير الذرائعـي؛ وحرية إيجـاد المعنـى المتعلقة بوجودنا، وهـي جزء من علاقتنـا بالآخرين وفكرة الآخر، بما في ذلك مخاوفنا ورغباتنا غير الواعية. هذه الرؤية للحرية لا يمكن تصورها من زاوية منطق العلة والمعلول التقليدي، فإن المنطق الذي يعمل داخل القانون يتحول إلى علم إدارة. وكما رأينا، عندما يُختـزل القانون في لوائح تنظيمية أو تقنيـة إدارية، سيعجز عن إضفاء معنى كامـل قـوي لحياتنا، بل سيُختـزل في ممارسات تأديبيـة، في صورة مجموعة قواعد عقابيـة. ويمكن بحث هذه القواعد وتصميمهـا طبقًا لآخر تكنولوجيا لتحقيـق أعلى فاعلية إدارية للأجساد، ولا سيمـا ما يعد «غير مرغوب منها، لكنهـا تغفل دور القوى المجتمعية أو غير الواعية (وربما يكونان شيئًا واحدًا). وحتـى نتجنب الاختيار البائـس بين «القفز والدفع»، لا بد لنا أن نفهم الحرية متجاوزين السوق الحرة التي يغرق فيها الأفراد أو يسبحون بناء على إرادتهم الحـرة فقط، وهذا يترجم الآن إلى لغة قيمة الصرف في السوق، كل شيء في السـوق بمـا في ذلك الحياة الإنسانيـة قابل للمقايضة ويمكـن أن يترجم إلى

مخاطـرات محسوبة وهوامش أرباح. هذه الرؤية للحرية، كما رأينا، تتعارض مـع أي اعتبار لفردانية الأفراد التي تجعـل كلاً متفردًا عن الآخرين، كما أنه يتعارض مع حقيقة اعتماد رفاهية الأفراد على دعم الآخرين والمجتمع.

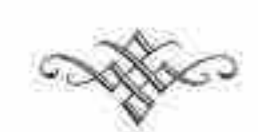
تعـود كريستيفـا في مناقشتها مـا يسمى «الكـوارث الغرامية للتفجيريات الانتحاريـات» ورؤيتي الحريـة إلى فيلسوف التنوير عمانويـل كانط، وبالتحديد إلى عمـوديّ السـلام في مقالـه عن «السـلام الدائم». وكما فعلـت مع مفهومي الحريـة، تصـف كريستيفـا ما تعده عمـوديّ السلام عنـد كانط فتقـول: «أولاً العموميـة - النـاسـ سواسية ولا بد مـن إنقاذهم جميعًا. الثـاني مبدأ "حماية الحيـاة الإنسانية" المدعوم بحب حيـاة كل فرد»[60]. وهي تؤكـد أنه على الرغم من أننا بعيدون عن تحقيق العدل الاقتصادي للجميع، فإن العمود الثاني، وليس الأول، هـو ما يتعرضـ لأشد خطر اليـوم: «لكن مهما كانـت النقائص، لم تكن جهـود تحقيق العـدل الاجتماعي والاقتصـادي والسياسـي في التاريخ الإنساني بهـذا الحجـم والانتشار؛ لكن العمود الثاني لتصور السـلام هو على ما يبدو ما يعاني اليوم أشد العناء، فإن حب الحياة يراوغنا، ولم يعد له خطاب»[61]. ليست مظاهـر عدم المساواة الاقتصاديـة والعرقية والدينية وحدها ما يمنع السلام - علـى ضخامتها - بل إنه غياب خطاب حـب الحياة. فثقافة الموت ترعى الحرب على حساب السلام؛ لأننا نفقد القدرة على تصور معنى الحياة فيما وراء البقاء أو هوامش الأرباح، ومن ثَمَّ لم يعد يسعنا تصور طرق لمعانقة الحياة.

لكن العدل الاقتصادي وتوزيع الثروة لا يمكن فصله عن مسائل المعنى. يتزايـد الاتجاه إلى تملك عدد قليل من الأفراد مـوارد الأرض وثروتها، بينما يعيشـ أغلب السكان في فقر. وبينما يكافح غالبيـة مواطني الكوكب من أجل البقاء، يزيد شعور أفراد الطبقـة الوسطى المتميزين أو الأغنياء بأن الفقراء



يهــددون أساليــب حياتهــم. فيحرسون ممتلكاتهــم داخل مجتمعــات مغلقة وأنظمــة أمنية وسجون عاليــة التقنية. وفي الوقت نفســه يشتكون من الشعور بالاكتئــاب والإرهاق من إنفــاق كل وقتهم في جمع الــثروة، مما يخلف لديهم مشاعر فقدان المعنــى. فقد ضحوا/ضحينا بنوعية الحياة الطيبة - من أجل السلع والخدمات. وهكذا فتوزيع الموارد يرتبط ارتباطًا معقدًا بمسائل المعنى، ويؤثــر «فيمــن يملكون» بصــورة مختلفة «عمــن لا يملكون». وكمــا رأينا، ففي الثقافــات والمؤسسات الذكوريــة، يؤثر توزيع الموارد وتوزيــع المعنى في النساء بصورة تختلف عن تأثيرهما في الرجال.

وحســب وصف كريستيفا، فالحياة بوصفهــا «كارثة غرامية» هي نتيجة تحــرر النساء من الأدوار التقليدية التــي تختزل حياتهن في التناسل، ولكنهن عاجــزات عن خلــق مبررات جديــدة للحيــاة. حتى عندمــا تكتســب النساء وغيرهــن التحرر السلبي من المحرمات، كيــف يكتسبن التحرر الإيجابي حتى يوجــدن المعنى لحياتهن من جديــد؟ ماذا يعني اختلافهــن البيولوجي خارج خطاب يختزلهن في التناسل؟ كيف يمكن التعبير عن تفردهن بأشكال مبدعة تمنح المعنى لفردانيتهن، متجاوزة اقتصاد الخضوع الذي تقصى فيه أجساد النســاء أو تجنســن؟ إذا تحــررت النســاء من قيود الثقافــات الذكورية، يجوز أن نســأل: «لماذا تتحررن؟» إذا توقــف «دفعهن»، فهل يملكن اليوم سوى حرية القفــز؟ أو هل يمكن أن نتخيل بداية إعادة خلق معنى أن يكون الإنسان امرأة أو رجــلًا وأمريكيًّــا أو مواطنًــا عالميًّا؟ نعم، ولكــن لا بــد أولاً أن نفكر فيما لا يتصور - 11/9، أبي غريب، التفجيريات الانتحاريات - ثم نعيد هذه الأجساد «غير المرغوبة» إلى عالم المعنى. ساعتها فقط يمكننا أن نأمل في تصور شيء آخر... نتصور عالمًا في سلام، وليس عالمًا في حرب.



الخاتمة

الشهادة على الأخلاق مرة أخرى

يقول كولونيل الجيش المتقاعد لورانس ويلكرسون في معرض نقده للسياسات الخارجية لإدارة بوش إنه يفهم "الوحشية التي تمتلك الرجال عندما يطلب منهم استخدام القوة من أجل الدولة"[1]. هل كان حقًّا يقصد "الوحشية"؟ إن أحد معاني كلمة bestiality (الوحشية) هو أن يتصرف البشر كالحيوانات، والمعنى الأكثر شيوعًا لها هي أن يمارس البشر الجنس مع الحيوانات. فهل كان ويلكرسون يقصد الإشارة إلى أنه في أثناء الحرب حوّل الجنود أعداءهم وأسراهم إلى حيوانات عن طريق استخدامهم جنسيًّا – ولنذكر أبي غريب. أم كان يقصد أن الجنود أنفسهم يتصرفون كالحيوانات؟ أم المعنيين؟

في الإعلام الذي أحاط "فضيحة" أبي غريب كان يشار إلى الجنود والسجناء معًا بكلمتي "حيوانات" و"وحوش". كان الجنود المعتدون يوصفون "بالوحوش" بسبب تعاملهم غير الإنساني مع السجناء. وادعى هؤلاء الجنود - كما ورد عنهم - أن السجناء كانوا يتصرفون كالحيوانات إذا "تُركوا لحالهم". تُصَور واحدة من أحط صور أبي غريب الجندية ليندي إنجلاند وهي تمسك بطرف حزام كلب مربوط حول عنق أحد السجناء. وتشير الصورة إلى أن السجين يعامل كالكلب. وقال عديد من الحراس في شهادتهم أنهم كانوا يؤمرون أن يعاملوا السجناء كالكلاب، وقد فسروا هذه

التعليمـات بأنهـا تشمل جعلهـم ينبحون كالـكلاب. كما تبين صـور الاعتداء استخـدام الحراس الـكلاب لتهديد السجناء العرايا، وهـو أمر ادعى صدام حسـين نفسه أن شيئًا من ذلك لم يحـدث عندما كان مسؤولاً عن أبي غريب. وقـد برر سيناتور ميسيسيبي ترنت لوت استخدام الكلاب بقوله "مهلاً، ليس من خطـأ في الإمساك بكلب هناك... فليست هذه إحدى مدارس الأحد، هذا استجـواب... لن تحصل علـى معلومات تنقذ بها أرواحًـا أمريكية عن طريق حرمانهـم من فطائر المقلاة (بانكيكس[2]) (pancakes)". هذه الحرب تعج بالكلاب الحقيقية والمجازية... فضلاً عن مدارس الآحاد وفطائر المقلاة.

كلاب الحرب .. أو فليأكلوا فطائر المقلاة

ليسـت كلاب هـذه القصة هي ما نصفه بخير صديـق للإنسان، بل هي على صورة كلاب هجوم ضارية أو كلاب ضالة بائسة تترك لتموت في الشارع. كلاب ظالمة وكلاب ضحايا. ولا تثير هذه الكلاب مشاعر الشفقة التي تثيرها الـكلاب المسكينة المربوطة بسلاسـل فوق أسطح المنـازل وهجرها أصحابها في أثنـاء إعصـار كاترينا، بـل هي كلاب حرب. إنه سيـاق الحرب هذا الذي يستطيع العقيـد ولكرسون أن يتخيل فيه البشـر يتصرفون كالوحوش. يمتلئ خطاب الحـرب بالوحوش بغرض تبرير "طبيعية" الحـرب، وصور الكلاب التـي تفعل ما تفعـل طبيعيًّا كما يفترض إذا "تركـت لحالها"، تصبح تأكيدًا قائمًـا على أننـا أيضًا نتصرف طبيعيًّـا، وعلى أنه من الطبيعـي أن يكون لنا أعداء نقتلهـم ونعذبهم. لكن قوة المجاز تكمن في أن المقارنة تبرز الاختلاف: نحـن لسنـا كلابًا؛ وإننـا نستطيـع أن نتصرف مثـل الكلاب فقـط؛ لأننا في نهايـة الأمر نختلـف عنهم. وليست مجازات الوحوش والكلاب بجديدة على الحـروب. ولنذكر أوصاف النازيين الذين تصرفـوا "كالوحوش" (هل كانوا



أيضًا "الخراف السود" وسط الشعب الألماني، يتبعون الأوامر ليس إلا؟) وهم يسوقون اليهود إلى الذبح "كالخراف" أو "الماشية"، والذين كانوا كذلك يعاملون مثل "الكلاب"، وأسوأ من الكلاب. وكما رأينا، من يسمون الوحوش في أبي غريب، الذين فعلوا الفظائع بالسجناء يسمون كذلك "الخراف السود" وسط الجيش، و"تفاحات فاسدة" قليلة العدد. وتؤكد مجازات الكلاب – والخراف والتفاحات – على غير حق أن الصور الواردة من أبي غريب ليست نحن[3].

لسنا الوحوش، الخراف، الكلاب، ومع ذلك، لا تزال تلك الصور تطاردنا؛ لأننا لا نرى المعتدين والضحايا وحوشًا أو كلابًا؛ وإنما نراهم بشرًا، بشرًا بكل ما في الكلمة من معنى. إن بشرية هذا العنف هو ما يجعله قبيحًا، فنحن بالتأكيد حيوانات. نحن مخلوقات، كائنات في العالم، وسط كائنات حية أخرى، لكننا كذلك حيوانات أو كائنات تعني؛ فالبشرية هي سُكنى عالم المعنى، وهي عالم له معنى. ربما كان إنكارنا دخول المعنى إلى عالم السياسة أشد من إنكارنا دخول الجسد إليه، أو بالأحرى، إننا ننكر التداخل بين الجسد والمعنى الذي يؤثر في السياسة. ومن المفارقات أن عالم السياسة تم اختزاله في أعمال وسياسات تبدو واضحة بذاتها، بل طبيعية، ولا تحتاج إلى تأويل، فهي خير مقابل شر. إن وسائل الإعلام المعاصرة بإذاعتها في الوقت الحقيقي وصحافتها المصاحبة، ومحاكاتها الخيالية للأحداث تسهم في غياب التأويل الذي يؤدي إلى كارثة في المعنى. فإننا لا نشك فيما نرى لأن الرؤية تصديق. لكن، كما يستنتج مارك دانر في كتابه "التعذيب والحقيقة": «ليست الفضيحة في كشف المستور، بل في رؤية ما لا يكاد يوجد، والتصرف على أساسه، ليست في المعلومات، بل في السياسة»[4].

فضيحة ما نرى

يتردد انطباع عجزنا عن رؤية ما هو أمام عيوننا مباشرة في المناقشات المعاصرة لمعنى العنف وقوته. فإننا نملك الوصول إلى الصور والأوامر العسكرية وما يسمى تعليمات العنف، بل الكشف من الداخل؛ لأن التكنولوجيا المعاصرة والإعلام يعرضان الفظاعة والتعذيب على الملأ. لكن كما رأينا في مراحل هذا الكتاب، لا تلهم هذه الصور عملاً أو تغير اتجاهات، بل تثير تعاطفًا فارغًا أو لا مبالاة، أو الأسوأ من ذلك إلى استمرار العنف. يخلص الصحفي مارك دانر إلى أن "هذا يجعل أبي غريب نوعًا من الفضائح يميز عصرنا؛ فهي، شأنها شأن غيرها من الفضائح التي انكشفت في أثناء حرب العراق والحرب على الإرهاب، لا تتعلق بالكشف أو الفضح، بل بإخفاق السياسيين والمسؤولين والصحافة والمواطنين جميعًا في التصرف، بمجرد انكشاف الفعل الخاطئ"[5].

لكن هذا الإخفاق، كما رأينا، ليس إخفاقًا في فعل فحسب، بل إخفاق في المعنى. ففي ثقافةٍ تعلي الفعل على المعنى، من المفارقات أن يكون غياب المعنى هو سبب غياب الفعل. فإذا لم نتصرف لأننا لا نسمح لأنفسنا بأن نرى ما نرى، كما يشير دانر، فلأننا نرى الألم الشديد والعنف المفرط مجرد مشهد دون تأويل المعنى، ليس بالنسبة إلى حياة الآخرين فقط، بل بالنسبة إلى حياتنا. فإننا نرى العنف في التليفزيون وفي الأفلام لكننا لا نحقق في استثمارنا في العنف الحقيقي والمتخيل. و"الفضيحة"، كما يسميها دانر، هي تحديدًا في أننا نحول العنف إلى مجرد فضيحة، إلى مشهد إعلامي – ومن ثَمَّ نحمي أنفسنا من تبعات العنف على حياتنا اليومية، ومن معناه بالنسبة إلى هذه الحياة. السياسة نفسها أصبحت مشهدًا لفضيحة تلو أخرى تذاع في

وسائـل الإعلام مع غيرها من الفضائح مثـل الخيانة والإباحية الجنسية بين الأغنياء والمشاهير. إن العنف بهذه الطريقة، كما رأينا، لا يتم تطبيعه فيكون جـزءًا لا يثير سـؤالاً من خبرات حياتنا اليومية، بل يتحـول إلى ترفيه. وحتى المشاهـد الفظيعـة مثل تدمير البرجـين تعاد إذاعتها مرة بعـد مرة، في حين تعمـل وسائل الإعلام الإخبارية للحصول على تحقيق سبق تقديمه في صياغة تلقى رواجًا، صياغـة قادرة على التنافس الجيد مع غيرها من أبواب الترفيه التي تقدم في الوقت نفسه.

(تاديـن علـى الترحـال) إذن لا يتعلـق عـدم الرؤيـة، بالمعلومـات فقط (فهـي كما رأينا تقـدَّم دائمًا من منظور خاص، وفي معظـم الأحيان تنتزع من سياقهـا)، أو السياسة فقط (فقـد أصبحت مشهدًا فضائحيًّا يختزل المعنى في أكلاشيهـات ووحدات صوتية)، وإنمـا تتعلق كذلك بتكنولوجيـا نقل المعلومات وتعليـب السياسـات. إن تقنيـات الإعـلام مثل الإعـلام المصاحـب والتقارير الإخباريـة الواقعيـة الحية التي لا تقدم سياق الخـبرات الأليمة التي تعرضها، وتخلـق شعورًا "بالتعاطف الفـارغ" الذي ينتج استجابـة عاطفية دون المسافة النقديـة اللازمة لتأويل الصور أو رد فعل الفرد عليها. وعلى الرغم من امتلاء الخطـاب السياسي بتعبيرات جوفاء عن الخير والشـر والقيم الأخلاقية؛ فإنه يغلـق أي مناقشـة عن الأخلاقيات[6]. وكما رأينا فـإن خطاب الخير في مواجهة الشر، و"نحن في مواجهتهم"، لا يدع لنا إلا صراعًا عنيفًا حتى الموت، تُفرَّغ فيه السياسة من المعنى، وتختزل الأخلاق في صيحات تشجيع لهذا الفريق أو ذاك.

إن فاعليـة هـذا الخطـاب تقـوم علـى الصـور النمطيـة والأساطير، فالسياسيـون ووسائل الإعلام يلعبون على الأساطير العتيقة والصور النمطية

التقليدية لتغذية الكراهية، والرغبة في الموت والقتل. وكما رأينا، فإن التركيز على اشتراك النساء في العنف يلعب على الصور النمطية المستفزة التي طالما ربطت بين النساء، ولا سيما طبيعتهن الجنسية، والخطر. فاستخدام الصور النمطية الإشكالية للنساء بين العذرية والدعارة، بين صورة الحسناء في أزمة أو السحاقية كارهة الرجال، هذا الاستخدام يشوش ردود أفعالنا على التعذيب والاعتداء والقتل. فإن صور النساء كما تستخدمها وسائل الإعلام في خلق مشهد الجنس والعنف – وهو مشهد نألفه من أفلام هوليوود وبورنوجرافيا الإنترنت – يخرج العنف من ميدان الحرب والفزع إلى عالم الجنس والشهوة. وإن تصوير النساء بوصفهن مصدر خطر طبيعي وشهوة جنسية طبيعية ينزع العنف القاتل من سياق الحرب ويضعه في سياق الأجساد، الأجساد الأنثوية، المرتبطة بالطبيعة. هذا المزيج من الجنس والعنف شائع في التليفزيون وفي السينما، حيث يدور قدر كبير من محتوى المعروض حول أجساد النساء، وبينما نلتصق بالمشهد الإعلامي عن الجنس والعنف، فإننا نشعر أيضًا بالاشمئزاز من العنف، لكننا نتعلم التعايش معه على مستوى ما... فقد اعتدنا التعايش معه... وهو لا يمسنا... بل إننا نتوق إليه... نصبح مدمنين له.

ولكن كما رأينا، فإن هذه الصور لنساء في الحرب تستمر في مطاردتنا، فهي مظاهر مستفزة لدور الأجساد الغامض، وأجساد النساء تحديدًا، بين الطبيعة والثقافة بوصفها أجسادًا للتناسل فقط أو أجسادًا تكنولوجية تصوَّر على أنها حاملة للحياة، وحاملة للموت في الوقت نفسه. ويُظهر الإعلام المحيط بهذه الصور مستويات مختلفة من الغموض أو التداخل نتعايش معها، وهي ألوان من الغموض نميل إلى إنكارها حتى نواصل تبرير عنفنا، إما بكونه استثنائيًّا (تلك الخراف السود والتفاحات الفاسدة مرة أخرى)، أو أنه قوة



ضروريـــة وشرعية لوقف الإرهاب (إجراءات قصوى لموقف استثنائي) فماذا نرى في هذه الصور البصرية والقصصية ولماذا؟ وكيف نستجيب لما نرى؟

تختتـم جوديـث بتلر تأملاتها عـن العنف في كتابهـا "الحياة الخطرة" بالتأكيـد على أن "المهمــة الآن إنشاء أنماط للرؤية العامــة والسماع العام من شأنهــا أن تستجيب جيدًا لصرخة الإنسانية في عالم المظهر، وهو عالم يتم فيه تسطيـح ملامــح الإنسانية إلى درجــة تسمح بعقلنة قومية شرهــة، أو يتم محو هــذه الملامح حتى تستوي نتائــج البديلين"[7]. تقصد بتلر أننـــا قد نرى ونسمع "صرخة الإنسانية" فإننا في الوقت نفسه لا نراها ولا نسمعها؛ لأننا، كما تقول، لا نعــترف بإنسانيتها. ويسأل غسان حــاج "أي الظروف الاجتماعية تسود وأي لــون من التاريخ تشرَّبه شعب حتى يجعلهم يفقــدون القدرة على رؤية الآخر في إنسانيته؟"[8]. ويقول حاج كذلك: إننا لا نرى؛ لأننا لا نعترف بإنسانية الآخر.

مــا المعاني المحتملة لرؤيــة أو سماع الإنسانيــة أو الإنسانيات في الصور المقدمــة لنا في وسائــل الإعلام؟ في حالــة الصور القادمة من أبــي غريب أو شهــادة العاملين في الجيش داخــل جوانتانامو، هل نعجز عــن رؤية الضحايا أو سمــاع الضحايا – والمعتدين – بوصفهم بشــرًا؟ هل الأمر، كما يقول بتلر وحــاج علــى حد سواء، أننـــا لا نعترف ببشريتهــم؟ أم أن مــا يتعرض للخطر أكــبر من عمليــة الاعتراف فيمــا يخص تفســير العنف وتجــاوزه؟ هل يوجد شــيء في هذه الصور، في استجابتنا لها – ومسؤوليتنا عنها – يأخذنا إلى ما وراء الاعــتراف؟ ويمكن أن نصوغ السؤال على النحــو التالي: ما العلاقة بين الاعــتراف بإنسانية شخص آخــر واستجابتنا لها؟ هل همــا شيء واحد؟ أو، مــن الرؤية العكسية، هل الحقيقة أننا بالفعل نعــترف بإنسانية الآخر، ولهذا السبب تحديدًا ندخل في عمليات إنكار مستمرة لعنفنا وتبريرات مغالية لها؟

ما وراء الاعتراف

يفسـر بتلر وحاج وكثيرون غيرهما مـن المنظرين المعاصرين العنف من زاوية الكفاح من أجل الاعتراف، الكفاح من أجل الاعتراف بك بوصفك جزءًا مـن الإنسانية. الأكثر من هـذا، فكلاهما يشير إلى أن الاعـتراف الثنائي أو المتبـادل مثال ضـروري لتجاوز العنف. تعبر بتلر عن هـذا الكفاح من منظور القـوة المكونـة للمعايـير، وتصف الاعتراف نفسـه بأنه أداء يمثـل (وفي هذه الحالـة) ويمنح الإنسانيـة[9]. ينـاقش حـاج توزيع الاعتراف مـن زاوية معنى الحيـاة؛ فيقـول إن "المجتمع يتصف بعدم مساواة عميقـة فيما يخص توزيع المعنى" الذي يربطه "بالخاسرين في الكفاح الرمزي من أجل الاعتراف" أي توزيعه على البشرية[10].

علـى الرغم مـن التصورات القاتمـة للعواقب المخيفـة لخسارة الكفاح مـن أجل الاعتراف، فإن بتلـر وحاج يستمران في اعتنـاق المثال الهيجيلي في الاعتراف الثنائي أو المتبادل. وعلى الرغم من أنهما يفصلان بشدة في عرض ألـوان الإصابات جراء هذا الكفـاح، إلا أنهما لا يفقدان إيمانهما بهذا المثال. قلـت في موضع آخر إنهما بذلك يستمران في نشر مثال ليس مستحيل التحقق فحسـب، بل مريب سياسيًّـا، ذلك أن الكفاح أو الحاجـة إلى الاعتراف منتج فرعـي للعنف الاستعماري في المقام الأول[11]. فلماذا نستمر في التمسك بمثال الاعتراف المتبادل في حين أننا نرفض كثيرًا من مُثل القرن التاسع عشر بسبب أنهـا كانت جزءًا من المشروع الاستعمـاري؟ الأقرب إلى موضوعنا هو السؤال لمـاذا نستمر في تصور البشرية كفاحًا، أو قتالاً، أو حربًا؟ كيف نتجاوز العنف إذا كان أفضـل مـا نأمله لتجاوزه هو عنف في ذاته، أي مـا يسمى الكفاح من أجل الاعتراف؟

عندما ننظر إلى صور أبي غريب، ونسمع عن اعتداءات جوانتانامو قد تختلف استجاباتنا، قد نعمل على تبريرها أو إيجاد تفسير ينهي الحديث عنها، أو نعيد تعريف التعذيب، وقد نراها "مجرد تسلية" أو "قوة شرعية" أو لازمة. في كل هذه الحالات ربما نرى خطأنا ولكننا في الوقت نفسه ننكر هذه المعرفة؛ ونعلم أن هذا خطأ لكننا نستمر في التأكيد على براءتنا. ومثل ليندي إنجلاند في محاكمتها، نقر بذنبنا وبراءتنا في وقت واحد، بأننا نعلم وأننا لم نكن نعلم. هذا الخلط بين المعرفة والجهل، والذنب والبراءة، والعنف والتسلية، والنوازع الجسدية والقانون هو ما يحبط مشروع الإدراك. بتعبير آخر، إن الرغبات والمخاوف غير الواعية هي مفسدات عملية إدراك "صرخة الإنسانية".

في صلب الأمر، ليس غياب الاعتراف ببشرية الآخر أو إنسانيته هو ما يؤدي إلى العنف والتعذيب والقتل. فالحراس العسكريون الذين عذبوا السجناء في أبي غريب أو خليج جوانتانامو، كانوا يعترفون بإنسانية ضحاياهم، وكانوا كذلك يرونهم مقاتلين أعداء أو إرهابيين. وقد نزعوا عنهم إنسانيتهم بخطابهم ومجازاتهم. لكن خطابهم وأفعالهم المشفوعة بالمجازات المفصلة والتبريرات وفرق المحامين الذين يعيدون تعريف التعذيب، كل ذلك يشير إلى أن المشكلة تحديدًا هي أننا/هم نعترف/يعترفون بإنسانية ضحايانا/هم ثم نلجأ إلى استثمار وقت وجهد كبيرين في تبرير تعذيب هؤلاء الناس وقتلهم. نلجأ إلى إيجاد خطاب ومخيلة تعيننا على إنكار ما نعلم وتبرير ما نفعل على الرغم من تلك المعرفة – أي أننا نعذب ونقتل بشرًا مثلنا. فلو كنا نعتقد حقًّا أنهم كلاب لم تكن لنا حاجة إلى تبرير أو عقلنة أو تفسير معاملتنا إياهم (إلا لعالم محبي الكلاب)؛ وما كانت لنا حاجة لنأمر المحققين العسكريين بأن يعاملوهم مثل الكلاب. ومن المؤكد أن ليندي إنجلاند لم تكن تعتقد حقًّا أن الرجل المربوط

بالحــزام كان كلبًا وليس إنسانًا، بل إن إدراكها إنسانيتَه هو الذي جعل معاملته مثل الكلاب أمرًا بالغ الدلالة عنده (ومن ثَمَّ مسليًا جدًّا؛ لأنه كما رأينا، فإن في هذه الحالة ترتبط فكرتنا عن التسلية في أصلها بإذلال الآخرين).

إن الأمر لا يتعلق بالإدراك أو الاعتراف، أي إذا أدركنا (بالمعنى الحرفي الذي يستخدمه حاج، أو السياسي الذي تستخدمه بتلر) إنسانية هؤلاء الناس، فسنعاملهـم على نحو مختلـف[12]. فمن الممكن أن نـدرك إنسانيتهم ونواصل تعذيبهـم وقتلهم. السؤال هـو كيف ولماذا ننكر ما ندركـه حتى نبرر التعذيب والقتـل؟ هذا هو السؤال الذي أتناولـه في الجزء الأول من هذا الكتاب، بينما حللـت الطـرق التي تسهم بهـا صور النســاء النمطية في "تخفيـف صدمة" صــور التعذيب، بل في تفسـير التعذيب بأنه من عمل قلـة منحرفة أو النتيجة الطبيعية لوجود النساء في الجيش. وفي الحالتين يبرر بأنه عمل جنسي، وليس من أعمــال العنف أو الإجرام. وفي حالة التفجيريات الانتحاريات، كما رأينا، يرتبط عنفهن بما يفترض أنه عنف النساء أو خداعهن الطبيعي، المرتبط بما يرتديـن وبالمرونة المتخيلة للأجساد الأنثويــة. وفي حالة النساء المشتركات في الحــرب، تزيد الصور النمطية من الخوف والخطر المرتبطين بالنساء وتحول العنــف إلى جنس، وتحول الجرائــم إلى "كوارث غرامية" أو مثلثات حب، بل إن الارتبــاط بين الجنســ والعنف يمكن أن يجعل هذه الأفعــال الفظيعة تبدو كأنهــا "مجــرد تسلية". ليس الســؤال إذن كيف ولماذا نــبرر العنف، بل كيف ولمــاذا يبدو أننا نستمتع به؟ هذا السؤال عن معنى العنف في مخيلتنا الثقافية يفرض علينا توجيه الاهتمام بالرغبات والمخــاوف غير الواعية، كما ناقشته في الجزء الأخير من هذا الكتاب.



بالنظـر إلى عنف البشر ضد البشر، لا يكفي إدراك إنسانية الآخر، إذا كان ذلك معناه "خوض المعركة الشريفة" أو دعم الكفاح من أجل الاعتراف، إذا كان كسـب معركة الاعتراف هو الطريق الوحيد لإنهاء العنف، فإن العنف سيصبـح السبيـل الوحيـد للسلام، وكلنا يعـرف المنطق القاتـل وراء "قوات حفظ السلام" التي تشن الحروب. وخير ما نتمناه فيما يخص الاعتراف هو أن ندرك أن ثمة شيئًا في علاقتنا بالآخرين دائمًا ما يكون وراء الكفاح والعنف والحرب يقتضي إدراك حـدود الإدراك ذاته. وإن إعادة تقييم حدود إدراكنا تجبرنـا على الاستمـرار في فحص رغباتنا ومخاوفنـا في علاقاتنا بالآخرين والشـك فيهـا. فعندما نظـن أننا نفهم الآخريـن فإن هذه هـي اللحظة التي تتوقـف فيها علاقتنا بهم وتبدأ علاقتنـا بتصوراتنا عنهم. وينطبق هذا على العلاقات مع من يسمون الأعداء، وكذلك الأصدقاء والأحباء.

ليس السؤال إذن كيف نكسب الكفاح من أجل الاعتراف، أو كيف ندرك إنسانيـة الآخرين، بـل السؤال هو: ما معنـى أن نتصور العلاقـات الإنسانية كفاحًـا في المقـام الأول؟ مـا التبعات الأخلاقيـة والسياسيـة لرؤية العلاقات الإنسانيـة ووصفها بأنها عنيفة في جوهرها وأصلهـا، وهذا هو السؤال الأعم الأكـثر إلحاحًا فيما يتعلق بالأسئلة الأكـثر تحديدًا المطروحة في هذا الكتاب: مـا معنى تصويـر النساء على أنهن أسلحة حربية؟ مـاذا يقول ذلك لنا فيما يخـص فكرتنا عن كون الطبيعـة الجنسية الأنثوية خطـيرة؟ ما معنى فهمنا للحريـة بوصفها الحرية الجنسية المعرَّفة بطريقـة السوق الحرة؟ كيف نؤول آثار الإعلام الملحق أو تليفزيون الواقع على فكرتنا عن أنفسنا والآخرين، هذه أسئلة عن المعنـى والتأويل تأخذنا إلى ما وراء الإدراك. وتحليلنا هذه الأسئلةَ والخطابَ المحيطَ بالحرب والعنف يوحي بأنه في النهاية لا يمكننا الإجابة عن هـذه الأسئلة بالاعتراف المتبادل. وفي حين أن الكفـاح من أجل الاعتراف قد

يساعد على تفسير الحرب والعنف، عندما يُعَدَّان معيار العلاقات الإنسانية، فإنه كذلك يطبع الحرب والعنف.

الحرب والعنف موجودان، والبشر قادرون على إحداث عنف فظيع والمعاناة منه، لكن هذا العنف لا يُعرّف الإنسانية، بل ما يُعرّفها هو القدرة على تجاوز العنف. قد نأتي أفعالاً عنيفة، لكننا كذلك يمكن أن نحلل ونؤول نوازعنا العنيفة لمنع أنفسنا من الاستجابة لها، ومنع تكرار دورة العنف. إن أول رد فعل لنا عندما نُجرح هو أن نطلب الثأر، لكن توفير الوقت للتأمل النقدي وتأويل ما نراهن عليه بالعنف يمكن أن يكفي لوقف رد الفعل المنعكس القاتل هذا.

حرية ماذا؟

كما رأينا، فإننا لسنا مجرد "zoë" حياة بيولوجية، بل إننا كذلك حياة تُحكى bios، ومعنى حياتنا وأجسادنا وحياتنا البيولوجية يُوجد عن طريق التأويل من خلال الحياة المحكية. وهذا التأويل متواصل ولا شيء غير التحليل الدائم يغذي المعنى الذي نعيش من خلاله، معنى الحياة.

عندما ينقطع الأفراد عن إمكانية صنع المعنى لحياتهم، تحجب حريتهم بطرق تتجاوز الحقوق والقوانين المدنية حتى تمس أرواحهم/أرواحنا ذاتها، وكما رأينا تصبح الحرية أكلاشيهًا أو عبارة ممجوجة. فقد عُرِّفت الحرية الكوكبية من زاوية انفتاح التجارة الحرة والأسواق الحرة، أي حرية التسوق، لكن مع انتشار البضائع المادية والمثل الغربية لما هو خير واستحال منعها في العالم كله، علينا أن نسأل: ما نوع الحرية التي نقدمها؟ وفي المقابل ما نوع الحرية التي لدينا في أوطاننا؟ فمثلاً، تعريف تحرر النساء في أماكن أخرى لا يُختزل في حرية التسوق وحسب، بل إنه يستبعد قهر النساء عندنا. هل نحن

أحرار في إيجاد الصور النمطية نفسها وإعادة إبداعها للنساء والتقاليد التي لا تزال تهيمن على الفضاءات الذكورية المتنوعة؟

إن حرية إيجاد وإعادة إبداع معنى حياة الإنسان، ولا سيما جسده، جوهرية حتى تكون للإنسان حياة ذات معنى. فالحرية من القيود أو حرية الحركة شرط ضروري، ولكنه غير كافٍ لخلق المعنى والتعبير عن فردانية كل حياة فردية، وهي جزء من مجتمع. إننا نحتاج إلى الحرية الإيجابية لخلق القيمة والمعنى لحياتنا أكثر من التحرر من القيود. تحتاج النساء إلى حرية إعادة تقييم الصلة بين الحياة البيولوجية والحياة المحكية في حياتهن كأفراد وداخل ثقافتهن. وكما رأينا، يمكن أن تتحرر النساء الآن من الأدوار التقليدية بوصفهن أمهاتٍ وربات بيوت، لكن معنى أجسادهن بوصفهن نساء لا يزال رهن الصور النمطية العتيقة بين العذراء والعاهرة والسلاح والخطر والخداع. والجسد الذي يُعرّف النساء تقليديًّا – جسد الأم أو الحامل – لا يزال الأكثر إثارة للريبة من أوجه معينة. فعلى الرغم من أن النساء حققن بالفعل حرية مادية وحقوقًا مدنية، فلا يزال عليهن تحقيق حرية إيجاد معنى حيواتهن وأجسادهن. وإضافة إلى الحرية المادية والحقوق المدنية، فإنهن يحتجن إلى ما تسميه المنظِّرة القانونية دروسيلا كورنل الحرية في "عالم التصور"[13].

قلت في موضع آخر: إن إيجاد المعنى ليس من قبيل القفز خارج حدود ثقافة الفرد تمامًا، بل من قبيل إيجاد الدعم لفردانية خبرات كل فرد، وتجسيدها بكل سياقها الاجتماعي التاريخي داخل الثقافة واللغة وكل مشروعات صناعة المعنى[14]. يمكن أن نسمي هذا الشكل من صنع المعنى «شهادة المرء على حياته». وكما رأينا فإن «الشهادة» لها إيحاءاتها القضائية بمعنى الإدلاء بالشهادة والإيحاءات السياسية، بمعنى الشهادة على شيء لا

يمكـن رؤيته، أو «القيام بالشهادة». هذا المعنـى المزدوج هو ما يجعله مفهومًا قويًّـا يجمع الأبعاد الأخلاقية والسياسية للحياة. المعنى المزدوج للشهادة – أو شهادة العيان القائمة على المعرفة المباشرة من جانب، والقيام بالشهادة على شـيء لا يمكـن رؤيته من جانب آخـر – هذا المعنى يفتـح إمكانية فهم جديد للأخلاق يدعمه ذلك التوتر نفسه القائم بين التاريخ واللاوعي.

وحتى مع استمرارنا في تقييم وإعادة تأويل ما نرى (الحيوات المحدودة المتجسـدة للأفراد في سياقـات اجتماعية تاريخية)، فإننـا كذلك نستمر في تقييـم وتأويـل مـا لا نستطيع أن نـرى (الديناميكيـات اللاواعيـة التي تظل خفيـة). والأمل أن نستطيع منـع أنفسنا من الاستجابة لرغبتنا في العنف عن طريـق تأويلها. وهـذا الشكل من التأويـل المتواصل يستلـزم تفسير الرغبات والمخـاوف الواعيـة وغـير الواعيـة. فخلف العـالم المرئي الـذي ندركه عالم الدوافـع اللاواعية غير المرئي، ولهـذا يأخذنا سعينا لفهم العنف إلى ما وراء ما نرى باتجاه ما نستطيع أن نشهد بوجوده دون أن نراه.

إن التوتـر القائـم بين الشهـادة العيان والشهادة علـى وجود شيء دون معاينتـه، بين التاريخ واللاوعـي هو المحرك النشط الـذي يدفعنا إلى تجاوز الاختيـار الحزين بـين التعاطف الفـارغ أو التكرار الأليم للعنـف[15]. ويجتمع معنيا الشهادة – المعنى القضائي للشهادة بما ترى والمعنى السياسي للشهادة علـى وجـود شيء لا يمكـن رؤيته – في المعنـى الأخلاقي السياسـي للشهادة: الشهادة على فظائع الحرب والتعذيب والاعتداء والظلم. هذا المعنى للشهادة لا يتوقـف عند الشهادة على ما شوهد مـن أحداث، أي الحقائق التاريخية – مـا يسميه دانـر المعلومات – بل على معنى تلك الأحـداث، وهو ما يتجاوز ما تستطيع أن تراه العيون.



تقــدم الصور لنــا منظورًا على الواقــع، ولكن ما لم تبذل جهــدًا لتأويل معنــى هذه الصور، سيظل هــذا المنظور غير مرئي. فبفضل تقنيات التسجيل والتصوير، يمكننــا أن نرى صورًا وشرائط أحداث أبي غريب أو أحداث قطع الرؤوس أو نتائــج التفجيرات الانتحاريــة، لكن هذه الصــور لا تظهر السياق الاجتماعي السياسي – الدوافع الواعية لهذا العنف – ولا الدوافع غير الواعية لهــذا العنف. وهــذه الصور تصدمنا وتفزعنــا، لكنها أيضًــا تتحدانا أن نؤول استثماراتنــا في العنف، أن نضفي معنى على هــذا العنف على أمل منعه، بدلاً مــن أن تتركنا باستجابة عاطفية فقط تقــاوم التأويل – فتعامل الخبرة الآلية بوصفها مشهدًا – أو تثير التكرار الخالي من التفكير للعنف – بوصفه ثأرًا – ويمكن أن يساعدنا تضافر المعنى الاجتماعي التاريخي وغير الواعي على كسر دورة اقتصاد العنف، وتحديدًا لأنه صار جزءًا لا يتجزأ من اقتصاد المشهد.

إضافة إلى هــذا، فإن الشهادة على الاستثمارات الاجتماعية السياسية وغير الواعية في العنف لازمة لإعادة النظر في فهمنا القانونَ بوصفه عقوباتٍ أو تنظيماتٍ، في مجتمع يتجه سريعًا إلى أن يكون عقابيًّا. ويقتضي استكشاف الدوافــع الواعية وغير الواعية للعنف أن نسأل: مَنْ يستفيد من العنف وكيف؟ من يستفيد مــن القانون بوصفه عقوبات وتنظيمات أو حبس عدد متزايد من السود؟ وإن تحليل المكاسب المادية والنفسية من العنف يمكن أن يساعدنا على تمييز الشيء المعرضـ للخطر جراء استمرار الاعتداء والتعذيب والقتل. إنها الخطوة الأولى لمراجعة استثماراتنا في العنف حتى نضع الإجراءات السياسية والاتجاهــات الأخلاقية التي تحاصر العنف والاستغــلال. وبالطبع فسيستتبع هذا تحولاً كبيرًا في توزيع كل من الثروة والمعنى. وربما كان معناه تصور قانون ضــد التربح من معانــاة الآخرين، قانون يقوي المجتمع ولا يديره أو يختزله في مجموعة من الأفراد المنعزلين لا يرتبطون تعاقديًّا إلا بقواعد سوق المال.



إن استكشــاف البعد غير الواعي في خبراتنا وتصرفاتنا يمكن أن يعمل على تجنب الاستجابة المجردة لرغباتنا ومخاوفنا العنيفة. وبدلاً من أن «نفعل بــلا تردد»، نفكــر أولاً. والوقت والمــكان اللذان تقتضيهمــا عملية الاستجواب والتأويــل لا يسمحــان لنــا فقط بإبطــاء ردود أفعالنا العنيفة، بــل يتيحان لنا أيضًــا أن نرى غير المرئــي في الصور الإعلاميــة: أي استثماراتنــا السياسية الاقتصاديــة غير الواعية والمنكرة في تلــك الصور. لا بد أن نقيِّم ونعيد تقييم استثماراتنــا في صــور الجنــس والعنف، وكيــف تشير تلك الاستثمــارات إلى المخاوف والرغبات التي لم تمر على العقل. لا بد أن نقر بالطرق التي نربح بها ماديًّــا ونفسيًّا من العنف تجاه الآخرين، وعن طريق تأمل متعنا ومخاوفنا، أو بالأحرى التعبير عنها، يمكننا أن نبدأ في قطع دورة بعض آثار اقتصاد المشهد وتحول القانون إلى مجرد تنظيمات. لا بد أن نكون مثقفين بصريًّا، ومن خلال عمليــة صنع المعنى سنبدأ في التعبير عــن الأحاسيس الجسدية باللذة والألم، بطــرق تساعدنــا على فهم الصلــة بين هــذه الأحاسيس والمؤسســات والقيم الثقافيــة التي تنتجها وتعيد إنتاجهــا، بتعبير آخر، سنعيد وصل ما انقطع بين الحياة البدنيــة وسيرة الحياة، بحيث نضفي المعنى علــى الأحاسيس البدنية داخــل عالم السياسة الذي سيكون حينئذٍ أخلاقيًّا. هذا النوع من صنع المعنى هــو حرية استكشاف فردانيــة الفرد، وإعطائها الشــكل الخاص الذي يسكن ذلــك المكان والزمان الواقع بين الجسد والتكنولوجيا، bios & zoë، أي الحياة البيولوجية وسيرة الحياة، الطبيعة والثقافة، وتحديدًا: النفس.

إن الحريــة التــي تأتي من إيجاد الفــرد معنى حياته، ثم إعــادة إيجاده، تقــوم علــى القدرة على استجابــة الإنسان لنفسه وللآخرين؛ فــإن قدرتنا على الاستجابــة لأنفسنــا وللآخرين بطرق تفتــح إمكانية الاستجابــة ولا توصدها،

تقتضي التعبير عن الأحاسيس البدنية باللذة والألم والرغبات والمخاوف غير الواعية، وبالتأكيد، فإن التعذيب والقتل والحرب تحكم إغلاق أبواب الاستجابة الواعية. وإن الشهادة على السياقات الاجتماعية التاريخية والسياسية والاقتصادية، وكذلك المخاوف والرغبات غير الواعية، تعقّد المفاهيم البسيطة للمسؤولية؛ إذ تصبح المسؤولية هي القدرة على الاستجابة والالتزام بفتح إمكانية الاستجابة من الذات والآخرين. ومن أخص جوانب الشهادة على الأخلاق أن نكون مسؤولين عن القوى الخارجة عن سيطرتنا، لكن الأخلاق لا تتعلق بالسيطرة، بمعنى ما فإن الشهادة على الأخلاق إقرارٌ لا امتلاك.

يمكننا أن نسأل هنا: كيف نتصور أن صنع السياسة أمر أخلاقي؟ وبدلاً من التعبير عن الغضب الأخلاقي أو سخط الصواب، ماذا لو كان سياسيونا وسياساتنا الداخلية والخارجية عليهم مسؤولية أخلاقية؟ وبدلاً من السعي نحو تأمين مصالح مالية تتميز بها قلة على الكثرة، ماذا لو وضع سياسيونا سياسات عامة تنبئ عن مسؤولية أخلاقية؟ إذا كان من لوازم الأخلاق التفاعل مع الآخرين والبيئة بحيث تفتح إمكانية الاستجابة؛ أي إمكانية الحياة ذات المعنى، فإن أي سياسة أخلاقية لا بد أن تحول ديناميكيات التفاعلات السياسية وأهدافها وأساليبها داخليًّا وخارجيًّا.

إن معاينة الأخلاق وهي تتحول إلى سياسة من شأنها أن تغير طريقة تفكيرنا في الحرية والأمن؛ فبدلاً من ربط الأمن بالحيازة والثروة وحماية الملكية، كما فعل الرئيس بوش في خطاب حالة الاتحاد، سنفكر في الأمن من زاوية الحرية لكل سكان الكوكب في الحصول على الموارد التي يعيشون بها، ولا يعني ذلك الموارد المادية الضرورية لضمان البقاء فقط، بل إمكانية إقامة مؤسسات اجتماعية وثقافية ترعى وتغذي الموارد النفسية الضرورية لتخيل

وإيجاد حياة ذات معنى، فلن يكون أمننا وحده هو موضع الاهتمام، بل أمن كل سكان الكوكب، ولهذا نتائج تتعلق بالتفكير في الحيوانات والبيئة والسياسات الخارجية الانعزالية. فإذا فكرنا في المسؤولية الأخلاقية من زاوية الاستجابة للآخرين وللبيئة - الذين أو التي بفضلها أو بفضلهم نحيا أو نزدهر – فلا بد أن نعيد النظر في الأساليب الكثيرة التي تحافظ على "أسلوب حياتنا" ومُثلنا، ويترتب عليها حاليًا استغلال الآخرين واستغلال البيئة.

إن الشهادة على الأخلاق تتضمن سياسة للاستجابة، وتستتبع سياسة الاستجابة بدورها الاهتمام بكل من عالم الموارد المادية الجسدي وعالم الموارد الروحية النفسي، ولأن الشهادة على الأخلاق هي نتيجة توتر مثمر بين خضوعنا لحكم المواقف التاريخية وقدرتنا على الفعل التي تتجاوز أي حدث من تلك الأحداث الخاصة؛ فهي بالفعل سياسية. بتعبير آخر، تتعلق الشهادة بالمواقف السياسية للأفراد والأحداث الاجتماعية والتاريخية التي تشكل حيواتهم، وتجعلهم بالكيفية التي هم عليها. وفي هذا السياق تتحدى الشهادة على الأخلاق أي انفصال بين الأخلاق والسياسة ما دام كان ضروريًّا لأي استجابة أخلاقية أن تضع مواقف الذات، أي الظروف السياسية، في حسبانها. ويتطلب الاهتمام بمواقف الذات مراعاة كل سياقات معتقداتنا ومعتقدات الآخرين، ورغباتنا ورغبات الآخرين، وأفعالنا وأفعال الآخرين، قبل الاستجابة لها. وإن الاهتمام بمعنى تلك الاستجابات والرغبات والأفعال يتجاوز بنا المواقف التاريخية والمادية التي تحكم حيواتنا إلى معنى هذه الحيوات. ولأن الأفراد لا يعيشون خارج السياقات الاجتماعية والسياسية؛ فإن كل علاقة بين الأفراد ليست مسألة أخلاق فقط، بل سياسة أيضًا. وحتى العلاقة المباشرة بين فردين، أو الحب الحميم بين زوجين، يحدث داخل

سياق اجتماعي سياسي، ولا يمكن أن يحدث من دونه. وإذا كانت العلاقات والالتزامات التي بين الأفراد لا يفعِّلها إلا السياق الاجتماعي السياسي؛ فإن أي أخلاق تتضمن سياسة، وفي المقابل يتطلب العدل السياسي أن تصبح السياسة أخلاقية.

وفي إطار الشهادة يقتضي تحويلُ سياسة الأمن إلى سياسة أخلاقية مراعاةَ العوامل المادية والنفسية التي لا تهدد أمننا فقط بل أمن الآخرين والأرض، ولنتذكر كلمات أنجيلا دايفوس "من أكبر تحدياتنا إعادة تصور مفهوم "الأمن"، كيف نساعد على جعل العالم آمنًا من مفاسد الرأسمالية الكوكبية؟ هذا المعنى الأوسع للأمن قد يتضمن إعفاء أفريقيا من ديونها.... وقد يتضمن أيضًا إعادة ترتيب الأولويات من صيغة السجن والصناعة إلى التعليم والإسكان والرعاية الصحية"[16]. وسيكون علينا أن نتصور أن جوهر أمننا ليس مرتبطًا بثروتنا، بل برفاهية الناس أجمعين، وأن حريتنا مرتبطة بحرية الآخرين. تشير سيمون دي بوفوار في كتابها أخلاقيات الغموض إلى أننا لن يكون بيننا أي حر حتى نكون جميعًا أحرارًا؛ إذ كيف نقول إن الإنسانية تعني الحرية، بينما مِنَ الناس مَنْ هو مسجون بدنيًّا أو نفسيًّا[17].

تقتضي الأخلاقُ الإقرارَ بسكن تلك المنطقة المتداخلة بين الخير والشر، وتقتضي تحمل مسؤولية موقفنا المختلط من العنف، بل تقتضي الإقرار بالطرق التي نستفيد منها ماديًّا ونفسيًّا من معاناة الآخرين. إننا نحتاج إلى سياسة أخلاقية، أي سياسة تتجاوز الإدراك والاعتراف، نحتاج إلى طريقة لتصور حكومات ودول تفتح أبواب القدرة على الاستجابة أو قدرة ذواتنا والآخرين على الاستجابة بطرق غير عنيفة بل كريمة. إننا نحتاج إلى سياسات تشهد على الأساليب التي تتحول بها السياسة إلى إنكار للأخلاق، والأمل أن الإقرار

بما ننكر من استثمارات سيمكننا من تغيير أفعالنا، بل أفكارنا وخيالاتنا. ويتضمن ذلك تحملنا المسؤولية، ليس عن أفعالنا فحسب، بل عن أفكارنا وخيالاتنا. أما إذا تصورنا السياسة على غير ذلك، فسيقتضي الأمر تحليلاً دائمًا لدور العنف، ليس في سياساتنا الخارجية والداخلية فحسب، بل في مخيلتنا الثقافية أيضًا.

إذا أعدنا التفكير في السياسة بوصفها متجاوزة الإدراكَ، فلا بد أن نضع في الحسبان القوى النفسية التي تعمل وراء المشهد – أو بالأحرى وراء الشاشة (شاشة الكومبيوتر أو شاشة التليفزيون) – المشهد الذي نشاهده بعيوننا، فليس الأمر أن هذه الصور تسطّح مكان النفس وزمانها عن طريق تقديم الأحداث في بعدين فقط، وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتخيل صورًا ذات بعدين، تلهم التأمل في التاريخ والمجتمع، أو تستحضر البعد النفسي في الحياة، إلا أننا قد رأينا أن الأسلوب البورنوجرافي في رؤية كل شيء بوصفه فضيحة أو مشهدًا – أي جنسيًّا – يجعل الأبعاد الاجتماعية التاريخية والنفسية للعنف غير مرئية، بل إن الأساليب البورنوجرافية في النظر يَسْهُلُ تحولُها إلى مشاهدة احتفالية، حيث تلتقط الصور وتوزع بوصفها جوائز أو تذكارات من الحرب.

يقول غسان حاج: إنه بسبب الانتقال من دولة رفاهية إلى دولة عقابية لم نعد قادرين على رؤية قيمة التفسيرات الاجتماعية – وأضيف أنا التفسيرات النفسية – اللازمة لفهم العنف[18]. ذلك أننا لو أصررنا على رؤية الإطار والسياق والعناصر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية، فلن نستطيع مواصلة تقديم تبريرات سهلة لاحتجاز الناس إلى أجل غير مسمى أو عقابهم أو تعذيبهم أو قتلهم. فمن الأسهل كثيرًا أن نصورهم أشرارًا ونتخلص منهم، من أن نحلل استثمارنا السياسي والنفسي في اختفائهم واستغلالهم أو

معاناتهم. إن إبداء رد فعل أو تصرف دون التفكير في هذه التعقيدات قد يبدو أسهل لكن في هذه الحالة سيؤدي هوسنا بالسرعة والكفاءة إلى الموت.

وبدلاً من محاولة إنكار تعقيدات الحياة عن طريق رؤية كل شيء أبيض وأسود، خيرًا أو شرًّا، نحن أو هم، لا بد أن نستكشف السبل التي تعتمد بها حيواتنا على تلك المناطق المتداخلة بين النقيضين، وكذلك الطرق التي تكون بها الحياة خاوية وخالية من المعنى دون تلك المناطق المتداخلة. وعندما لا نفحص اتجاهاتنا المختلطة نحو العنف فإننا نسمح للحرية والعدل والديمقراطية أن تتحول إلى مجرد أكلاشيهات، والأسوأ إلى مجرد تبرير للتعذيب والقتل والحرب. ودون القدرة على الرجوع خطوة إلى الخلف وتأويل العلاقة بين "التفاحات الفاسدة القليلة" أو "الخراف السود" والثقافة التي تغذيهم، فإننا نخاطر بأن نلقي بآمالنا في السلام "إلى الكلاب"[19].



الهوامش

1. Alvarez 2006.
2. See Alvarez 2006.
3. في كتابي "الشهادة .. ما وراء الإدراك» (2001) أُعرِّف النظرة البورنوجرافية كالآتي: «الرؤية البورنوجرافية هي النظر الاختلاسي الذي يَعُدُّ المنظور إليه مصدرًا للذة أو الترويح بالنسبة إلى الناظر، ولا يفكر الناظر إلا في اهتماماته ويتعمد الجهل بمواقف الإذلال التي يتعرض لها من يشاهده. كما يتعمد الناظر الجهل بعلاقته أو ارتباطه وما يرى. فنظرته أحادية الاتجاه؛ لأنه يسقط من حسابه قدرة الآخر على النظر. فالآخر بالنسبة له يُرى، ولا يمتلك الذاتية الكافية لكي ينظر. ومختلس النظر لا يهتم بأثر مشاهدته في موضوعه، وهذا اللون من النظر أو الرؤية يقسم العالم إلى ناظرين ومنظورين، ذوات وموضوعات، ويظل الناظر محتفظًا بسيطرته على مشهده، في حين أن الموضوع يظل في مكانه من أجله... أما أسطورة كون العلاقة مع المنظور تشبه العلاقة مع أي شيء موضع نظره، أو حتى مشهد موجود لمتعة الناظر، فهي أسطورة تنكر العلاقة المتداخلة بين الناظر والعالم المنظور، وتتجاهل مسؤولية فعل النظر. فإن النظر نشاط كغيره من الأنشطة تتعلق به مسؤوليات، وعندما يتضمن بشرًا آخرين، تتعلق به مسؤوليات أخلاقية واجتماعية وسياسية. إن النظر البورنوجرافي ينكر مسؤولية الناظر عن النظر وعن المنظور إليه بإنكار علاقة الناظر بما يراه. والنظر البورنوجرافي يعامل الآخرين بوصفهم موضوعات للذات، كملكية خاصة حق للذات. والذات لها حق معاملة الآخرين بوصفها مشهدًا، وحرية الناظر وحقوقه تضمن له إمكانية أن يتخذ الآخرين كالأشياء».

4. الواضح أن الجمهوريين يمكنهم أن يتخيلوا أنهم حققوا النصر في الحرب، أو على الأقل يقيموا حفل استقبال للمنتصرين في الوطن – وليس الشيئان أمرًا واحدًا. فقد خصصوا عشرين مليون دولار لاحتفال «لتخليد ذكرى النصر في العراق» ورد هذا في صحيفة نيويورك تايمز، انظر Shanker 2006

5. See Mazzetti 2006.



(1)

النساء - هل هُنَّ السلاح السري في الحرب الحديثة؟

1. See Stefan Heymann، Sidelights on the Koch Affair
2. See Brittain 2006
3. See Johnson 2003، p. 75.
4. يقول عالم الجريمة رونالد كريلنستين في كتابه عن التعذيب: "لا أعرف كتابًا عن النساء كجلادات. مرت بي إشارات متفرقة إلى أنظمة تستخدم النساء جلادات، مثل جمهورية إيران الإسلامية، ولكن حسب علمي لا يوجد أي دراسة منهجية لمسألة تجنيد النساء وتدريبهن كجلادات. ويشير هذا الفراغ إلى مجموعة من الأسئلة التي تستحق البحث، وجداول أعمال ترتبط بالنوع، وبانتهاكات ضخمة لحقوق الإنسان". (كريلنستين 2003 ص 316).
5. See Freud 1919، p. 245.
6. Freud 19oo، p. 238.
7. Freud 1913d، p. 522.
8. Parker 2004، p. D2.
9. Ray Blumhorst، quoted in Parker 2004، p. D2.
10. George Neumeyr، quoted in Marshall 2004، p. 10.
11. See Warner 2004، p. 75.
12. Black 2004، p. B4. See also Ehrenreich 2004.
13. Warner 2004، p. 75.
14. Thomas 2004، p. 10. See also Scripps 2004: Cuniberti 2004: D'Amico 2004.

.Thomas 2004، p. 10; my emphasis .15

.Sontag 2004، p. 27 .16

.Ollove 2004، p. A18 .17

18. يوثق كتاب جوان دايان تغيير تعريف التعذيب (2004).

.Dowd 2005، p. A17 .19

.Saar 2005، pp. 222 -228 .20

.Ibid.، p. 228 .21

.Novak 2005، p.33 .22

."See Kristeva 2002، "Powers of Horror .23

.Davis 2005، p. 58 .24

.Saar 2005، pp. 229 -230 .25

.Steward 2005 .26

.Dodds 2005a، p. 11 .27

.Ibid .28

.Ibid .29

See Dodds 2005b، p. 15; News Journal 2005، p. 04A; Novak 2005، .30
.p. 33; Jacoby 2005، p. 11

.Novak 2005، p. 33 .31

.See Frued 1919، pp. 244-245 .32

.Sontag 2004، p.29 .33

.Cloud 2004، p. 306 n.85 .34

.Carby 2004، p. 4 .35

.Jaber 2003، p.1 .36

.Ibid .37

.See Black 2004، p. 4، and Cocco 2004، p. A51 .38

.Victor 2003، p.3 .39

.Daraghmeh 2003، p. A22 .40

.Sheik Yusef al-Qaradawi، quoted in Bennet 2003، p.1.41

.Victor 2003، p.19 .42

.See for example Lloyd 1984 and Cavarero 2002 .43

.Cavarero 2006 .44

.Cavarero 2006 .45

46. يشير حاج في مناقشته إلى الانتحاريات التفجيريات بصورة خاصة. (pp. 70،76 ،2003)

Reuter 2004، pp. 160-161 .47

(التوكيد من عندي) "إيلام" هو الاسم الذي يستخدمه التاميل للوطن المستقل الذي يقاتلون من أجله في جزيرة سريلانكا.

.Fanon 1967 .48

راجع كذلك تحليلي مقالَ فانون عن الحجاب في كتابي "The Colonization of Psychic Space" (Oliver 2004).

.See Cavarero 2002; see also Lloyd 1984 .49

.Daraghmeh 2003، p. A22 .50

.See Spivak 1988; cf. Cooke 2002، Cloud 2003، Abu-Lughod 2002 .51

.See Abu-Lughod 2002، p. 784; cf. Viner 2002، Ahmed 1992 .52

.See Abu-Lughod 2002، p. 784; cf. Larzeg 1994 .53

.See Abu-Lughod 2002، p. 783 .54

55. راجع كذلك مناقشتي كتابَ مالك علولة "الحريم الكولونيالي" في الفصل الرابع. أما الآن فلنفكر في كيفية استخدام السياسيين المحافظين الخطاب النسوي، ومن ثَمَّ إرباكه حتى في سعيهم إلى تقويض البرامج التي تساعد النساء، بما في ذلك برامج الإعانات وتنظيم الأسرة والعمل الإيجابي. وكما تشير الصحفية كاثرين فاينر، "في أول يوم عمل له في المكتب البيضاوي قطع -بوش- التمويل عن أي مؤسسة دولية لتنظيم

الأسرة تقدم خدمات الإجهاض أو الإرشاد (مما يكلف حياة آلاف النساء والأطفال)؛ وهذا العام أعاد تسمية يوم 22 يناير – ذكرى قضية رو ضد ويد التي سمح حكمها بالإجهاض عند الطلب – باسم اليوم الوطني لقدسية الحياة الإنسانية وشبَّه الإجهاض بالإرهاب: "في 11 سبتمبر رأينا بوضوح أن الشر موجود في هذا العالم، وأنه لا يقدّر الحياة". والآن نحن في حرب ضد الشر والطغيان لحفظ الحياة وحمايتها". (Viner 2002)

56. Quoted in Abu-Lughod 2002، p. 748.

57. Quoted in Cloud 2003.

58. Ryan 2002، p. D3.

59. See Parker 2003، p. 21.

60. Quoted in Eig 2003، p. A1.

61. See Bragg 2003، p. 122.

62. Rich 2003، p. 2.1.

63. McAlister 2003.

64. Ibid.

65. Bragg 2003، p. 103.

66. Ibid.، p. 119.

67. Kristof 2003، p. A31.

68. Kristof 2003، p. A31.

69. See Bragg 2003، p. 154.

70. Chow 1989، p. 84.

71. Ibid.، my emphasis.

72. McAlister 2003.

73. Ibid.

74. Ibid.

75. Kristof 2003، p. A31.

(2)

هل الحرية الجنسية حرية كوكبية؟

1. Cf. Saffire 2001، p.22.
2. لمناقشة زيادة أعداد النساء والأمهات المصابات بالاكتئاب اللاتي يُعالَجن فعلاً منه جراء اضطهاد النساء انظر كتابي "The Colonization of Psychic Space" (Oliver 2004).
3. See for example Enloe 1990; Abu-Lughod 2002; Brooten 2004.
4. "مرض البابيلوما البشري HPV مسؤول عن 70 في المائة على الأقل من حالات سرطان الرحم الذي يتم تشخيصه لدى 10000 أمريكية سنويًا، ويقتل 4000 امرأة" (انظر: Pollitt 2005).
5. Pollitt 2005.
6. See Spivak 1988; cf. Cooke 2002، Cloud 2003، Abu-Lughod 2002، Franks 2003، Hawthorn and Bronwyn 2003، Viner 2002، Luthra 2007. See also Davis 2005، p. 68، and Butler 2004، p. 41.
7. See Chatterjee 1989 and 1993.
8. For example، see Abu-Lughod 1998، Ahmed 1992، Larzeg 1994، Haddad and Esposito 1998، and Yamani 1996، among others.
9. Ahmed 1992.
10. Quoted in Saffire 200، p. 22.

تقول جوديث بتلر إن اهتمام بوش بالنسوية يقيس نجاحها بوصفها مشروعًا استعماريًا – أي جلب النسوية (مع الديمقراطية) إلى كل أرجاء المعمورة. (Butler 2004، p.41).

11. New York Times، June 29، 2005، A19.
12. Dowd 2005b.
13. See Givhan 2005.
14. See Najmabadi 2000، p. 40.
15. See www.time.com/time/photoessays/afghanwomen/1.html; 11/24/2001; frame 1.
16. Cloud 2003، p. 295.
17. See Kolhatkar 2002، p. 34.
18. For example، see Kolhatkar 2002، Abu-Lughod 2002، Cloud 2003، Luthra 2007، Franks 2003.
19. Kolhatkar 2002، p. 34.
20. Abu-Lughod 2002.
21. Abu-Lughod 1998.
22. Ibid.، p.9.
23. Ibid.، p. 13.
24. See Aziz 2004.
25. See Mohanty 1987، p. 30.
26. For example Abu-Lughod 1998، Ahmed 1992، Chatterjee 1989، Enloe 1990، Stoler 1995، McClintock 1995، Haddad 1998، Larzeg 1994، Spivak 1988، Yamani 1996.
27. Abu-Lughod 1998، p. 7.
28. See Mcveigh 2005، p. 20; أبدى هذه الملاحظات رويل جريشت من معهد المشروع الأمريكي، وهو خزان أفكار في واشنطن، ردًا على تقرير من منظمة العفو الدولية قدمته أمينتها العامة إيرين خان.
29. Reported in Richter 2005، p. A10.
30. Reported in Weisman 2005، p. A1.

.Collier 1995، p. 162 .31

32. لتحليل حركة المحافظين على العهد انظر Oliver 1998.

.Reported in Kilborn 2005 .33

.Cited in Abu–Lughod 1998، p. 7 .34

35. لمناقشة علاقة الطب بضبط الجسد الأمومي انظر Oliver 1997.

See Edwards and Field–Hendrey 1996. See also Monthly Labor Re- .36
."view Online، June 10، 2005، "Editor's Desk

37. لمناقشة تفصيلية للعلاقة بين الاضطهاد والاكتئاب لدى نساء الطبقة الوسطى انظر Oliver 2004.

.See Novak 2005، p. 33; cf. Dodds 2005a، Dowd 2005a .38

.See Ollove 2004; See also Steward 2005 .39

.Dowd 2005a .40

41. تقول فيكتوريا هسفورد إن النسوية المعاصرة "مسكونة" بشبح "المرأة النسوية في صورة السحاقية". وتحيلنا إلى سوزان دوجلاس إذ تقول: "نعرف من هن النسويات، إنهن نساء مرتفعات الصوت، مغاليات في العدوانية، كارهات للرجال، معاديات للذكورة، أنانيات، غير جذابات عن عمد، ليس لديهن أي حس فكاهي يرين التمييز الجنسي في كل موضع... عصابة من السحاقيات الشرسات" (Hesford 2005، pp. 227–228).

.Herbert 1998، p.55 .42

.Hampf 2004، p. 16 .43

.Ibid.، p. 18 .44

.Ibid.، p. 16 .45

.Bragg 2003، p. 28 .46

.Ibid.، p. 41 .47

.Ibid.، p. 42 .48

.Cf. Rich 2003، p. 1 .49

50. Bragg 2003، p.122.

51. Spivak 1988، p. 298.

52. Sontag 2004، p. 28.

53. Spivak 1988، p. 299.

54. Abu-Lughod 1998، p. 13.

55. Kristeva 2005a، p. 30.

56. Kristeva 2005a، p. 30.

57. Kristeva 2005a، p. 31.

58. Kristeva 1998، p. 152.



الحرب الدائمة .. تغطية حية حقيقية!

1. See Chaudhry 2005، esp. pp.70 and 75.
2. Sontag 2004، p. 27.
3. Carby 2004، p. 3.
4. Ibid.، p. 3.
5. Ibid.، p. 3.
6. Alloula 1986، p. 28.
7. See Alloula 1986، p.5.
8. Alloula 1986، p.122.
9. Sontag 2004، p. 28.
10. Chaudhry 2005، p. 70.
11. Ibid.
12. Ibid.، p. 95.
13. لوصفي النظرة البورنوجرافية راجع هامش (4) في المقدمة.
14. Kant 1795، pp. 106-107.
15. Sontag 2004.
16. Kaplan 2005، p. 97.
17. Chaudhry 2005، p. 77.
18. Berger 1980، p. 39.
19. Ibid.، p. 40.
20. Ibid.
21. Kaplan 2005، p. 94.
22. Ibid.، p.99.

23. Massing 2004، pp. 10-11.
24. Ibid.، p.10.
25. Ibid.، p.81.
26. Butler 2005، p. 822.
27. Massing 2004، p. 82.
28. Ibid.، p. 84.
29. Sontag 2003، p. 26.
30. Butler 2005، p. 826.
31. Hoskins 2004، p. 114.
32. Kaplan 2005، p. 94.
33. يعود فضل تنبيهي إلى هذه المقارنة إلى سينثيا ويليت.
34. تورد عالمة النفس جانيس ويتلوك أن جرح الذات يتزايد بشكل كبير بين المراهقين والبالغين الأصغر سنًّا. وتعزي بعض هذا إلى مواقع الإنترنت التي توجد تجمعات لجارحي الذات وغيرها من ألوان إيذاء الذات، انظر كذلك Whitlock 2006b.
35. المعالجة النفسية هي سوزان بيكر من مركز جريستون النفسي، لانكستر، بنسلفانيا، كما يرد في. Espenshade 2004
36. See Herman 2006.
37. Davis 2005، p. 51.
38. See Center for American Progress 2004.
39. Cf. Agamben 1998.
40. Kristeva 1998، p. 110;

كل ترجمات كتاب Visions Capitales من عملي مع استشارة ترجمة لسارة هانسن.

41. Kristeva 1998، passim.
42. Kristeva 2002، pp. 203-209.



43. Buck-Morss 1991، p. 22.
44. كمـا تقـول زيزيك "الواقعي في عنفه الأقصى هـو الثمن الذي يدفع لقاء تقشـير طبقـات الواقع الزائفة"، وهـو الواقع الذي صـار موضع شك في القـرن التاسع عشر لـدى من يعرفـون بأساتذة الشك، نيتشـه وماركس وفرويد. انظر Žižek 2001.
45. Žižek 2001. يقوم تحليل زيزيك للمنظر على كتابات آلان باديو.
46. يرى فرويد أن هذا التصور لا يأتي فقط من اعتقاد الرضيع أن أمه قادرة على كل شيء، (الأم الذكرية) بل أيضًا من أنها تستخدم هذه القوة للوفاء بحاجـات الرضيع. وما إن يدرك أن أمه ليست قادرة على كل شيء، وأنها ليسـت موجودة للوفاء بحاجاتـه فقط – أو بتعبير أوسع أن تلك الشمولية والاتسـاع مجرد أوهـام – فإن الرضيع أو الراشد يلجـأ إلى بديل تمثيلي مقدس ينكر من خلاله فقدان تلك الشمولية، وينكر الانفصـال (أو بتعبير فرويد ينكر الإخصاء).
47. Hage 2003، p. 81.
48. Ibid.، p. 86.
49. تقول ديفيز (Davis 2005، p. 89.) إننا بعد 11/9 بحثنا عن التضامن من خلال الهوية القومية لا الكوكبية.
50. يقـول فرويـد، في كتاب "الطوطـم والتابـو Totem and Taboo وغيره، إن المجتمـع المدني بدأ عندمـا سما البشـر بغرائزهم العدوانيـة واستبدلوا بغريزة القتل طقوسًا وطواطم تعزز المحرمات أو القوانين لمنع تلك الأفعال.
51. Reported in Waxman 2005. p. 23.
52. Ibid.
53. McLuhan and Fiore 1967، p. 63؛ علـى سبيـل المثـال، يصـف هـارفي (1989) "تكثيـف الزمـان والمـكان"؛ ويصف جيدنيـز (1990) "فصل الزمـان والمكان"؛ ويصف فيريليو (1994) "حضـور المفارقة"؛ ويناقش وارك (1994) "إستراتيجيـة سي إن إن الإخبارية ذات السرعة التامة"؛

ويــرى هويسن (1995) "نشوء بني جديدة للزمنية"؛ ويشخص هوسكنز (2004) حالة "انهيار الذاكرة".

54. McLuhan and Fiore 1967.

55. Hoskins 2004، p. 110.

56. Ibid.، p.114.

57. Hesford 2007.

58. Butler 2004، pp. 64، 79؛ تعمل بتلر باستخدام مفهوم جورجيو أجامبن للطارئ والاستثناء بوصفهما مصادر السيادة المعاصرة.

59. يقول الفيلسوف الإيطــالي جورجيو أجامبن إن سيادة الدولة الحالية هي نتيجة تحــول منطق الاستثناء هذا إلى قاعــدة (انظر Agamben 1998). وبوســع ديريك جريجوري تحليل أجامــبن ويطبقه على الحرب في العراق واعتداءات سجن أبي غريب تحديدًا (انظر Gregory 2006).

60. لمناقشــات حول عدم إذاعة وفيات العراقيــين أو تعليلها في الإعلام انظر سلسلــة إنجلهــارت عن التغطيــة الإخبارية للعراق خاصــة "من نسميهم أعداء"؟ أغسطس 2004.

61. See Suskind 2004، p.47.

62. لكــن هذا الخطــاب الأخلاقــي يناقض الإعــلام ويناقض ثقافــة المنظر الإعلاميــة التي تتغــذى على الفضائح والجنس والشــذوذ، وغياب الأمان وغيــاب حكم الــذات، أي السلوكيات المخاطرة وفقــدان ضبط الذات. إن مُثــل الخــير والشر الصارمة هي الوجــه الآخر للتلــذذ الماسوكي السادي بالعنــف الــذي حللنــاه في الفصل السابــق. وكلما زاد عنــف العقوبة على غياب الأخلاق، زاد عنف مقاومتها.

63. Scott 1992، p. 25.

64. Mohanty 1987، p. 30.

65. Ibid.

66. Chandra Mohanty 1987؛ استخدمت تشاندرا موهانتي عبارة "أسلافنا المعاصرون".

67. Reported in Zernike 2005، p. A14.

68. Kaplan 2005، p. 22؛

يستخـدم كابلن مفهوم المعاينة الذي أسسته في كتابي "المعاينة"، إضافة إلى المفهوم الوارد في كتاب دوري لووب وشوشانا فيلمان "الشهادة".

69. Oliver 2004.

70. LaCapra 1994، p. 9.

71. See Oliver 2001 and 2004.



البـراءة .. والضعـف .. والعنـف

1. تسمــي أندريانا كافريــرو التفجيريات الانتحاريــات "مفجرات الجسد". انظر Cavarero 2006.
2. يقــول ميشيل فوكو في كتابه "النظام والعقاب": إن تعريفات "الإجرامي" و"المجنــون" تغيرت مع الوقت مع محــاولات حكومية ومجتمعية للسيطرة علــى مجموعات معينة من الناس. ويمكن رؤيــة حبس العرب مؤخرًا دون الإجــراءات الضرورية أحدث مثــال للسيطرة على النــاس بدعوى الأمن القومــي، بينمــا، كمــا سنرى، يتــم تعريف هــذا الأمن من زاويــة حماية ممتلكاتنا وأسلوب حياتنــا، ولو كان ذلك يعني دعم اقتصادنا عن طريق الحــرب. تواصل أنجيلا ديفيز (2003) تحليل فوكو للسجون وتطبقه على السجون في الولايات المتحدة، التي في أغلب الحالات تضم أجسادًا ذكورية سوداء وتسيطر عليها.
3. يقــول غسان حــاج: "إن ظهــور السياسة الاقتصاديــة الليبرالية الجديدة وهيمنتها وإبدالها دولة العقاب بدولة الرفاهية ظاهرة تم بحثها وتوثيقها جيــدًا حاليًا، خاصة في الولايات المتحدة، حيــث صارت دولة العقاب هذه سمة رئيسة مميزة للبنية الاجتماعية" (Hage 2003، p.85).

See also Marc Mauer، Race to Incarcerate (New York: New Press، 1999).

4. See Davis 2003.
5. Hage 2003، p. 86.
6. Kristeva 2005a، p. 347.
7. Ibid.، p. 102.
8. تشخصــ كريستيفا ما تسميــه "مرض الحضارة" الجديد بأنه العجز عن إدمــاج القانــون الرمزي في الآلــة النفسيــة (2005a، p.347). وفي كتابها

"أمراض روحية جديدة" تصف هذه "الأمراض الروحية بأنها ألوان من العجز عن التمثيل سببها الانفصال بين الكلمة والأثر (المعنى والجسد) الذي يزيده ثقافة إعلامية مشبعة بالصور (2002، 444-443، 207 .pp).

9. لعرض رائع عن صور الأطفال بوصفها مخلوقات بريئة في الثقافة الأمريكية انظر 2004) Gary Cross's The Cute and the Cool).

10. Freud 1919، pp. 268-269.

11. Reported in Washington Post، May 12 and 28، 2004; see Babington and Dewar 2004a 2004.

12. See Herald Sun 2005; Zernike 2005; Harris 2005.

13. Hart and Serrano 2005.

14. Fuoco 2005.

15. Herald Sun 2005.

16. Kristeva 2005a، p. 346.

تصف كريستيفا في كتابها "قوة الفظائع" الأثر الكريه للآخر، الذي يصبح محفزًا لعودة الآخرية المكبوتة - القبيحة - في الذات التي تثير الكراهية والحنق، والتي يمكنها بدورها أن تؤدي إلى معاداة الآخرين أو السمو بتجربة الآخرية الكريهة من خلال التمثيل. إن النجاح في التحاور وإعادة التحاور لسبر غور ما هو كريه يضع حدودًا غير مستقرة بين الذات والآخر؛ ولكن عندما يظل "الموضوع" قيد نطاق الكراهية، يمكن أن يكون الخلط بين الذات والآخر مصدر خطر إلى حد إيجاد الرهاب، وكذلك مصدر استثارة إلى حد الشذوذ. إن "الانحراف متعدد الأشكال لهذه الحالة الارتدادية هو الذي يمكن أن يؤدي إلى حصول اللذة الجنسية من انتهاك الآخرين. إن تحويل الكريه إلى مصدر للذة الجنسية يصير شكلاً من التطهر الذي يحمي الذات الكريهة من "التدنيس" من هدفها الرهابي. انظر Kristeva 2002، pp. 225-263.

18. يقدم الفيلسوف الإيطالي جورجيو أجامبن في كتابه Sacer Homor مفهوم "الحياة المجردة. فيقول إن السياسة الغربية تشكل نفسها من خلال إقصاء "الحياة المجردة"، مما يضع بنية استثناء تعيش عليها السلطة المهيمنة. إن الحياة المجردة أو الجسد البيولوجي في ذاته، يتصور أنه خارج السياسة ومن ثَمَّ مستثنى من القانون. وهذا يجعل بعض الحيوات (المتصورة بأنها حياة مجردة) أو الأجساد ذات قيمة عليا وأخرى بلا قيمة على الإطلاق، حسب قرار السلطة المهيمنة. أي أنه لو تخيلنا الجسد موجودًا في نطاق الطبيعة خارج الثقافة أو السياسة، فإنه لا يمكن قتله أو تقديسه دون الرجوع إلى العقل أو القانون. يعرف أجامبن الحياة المجردة بأنها ما يمكن قتله دون تضحية أو جريمة، أي تلك التي بلا قيمة على الإطلاق. ويرتبط تحليله للحياة المجردة بالحرب في العراق وتعذيب السجناء في أبي غريب وخليج جوانتانامو، حيث تعامل أجساد السجناء بوصفها عديمة القيمة، بينما الجنود الأمريكيون الذي يُقتلون في العمليات يعدون باذلين تضحية قصوى. انظر Agamben 1998.

19. See sontag 2004، p. 28.

20. انظر Derrida 2005 "لتفكيك" مفهوم الدول المارقة في علاقتها بمفاهيم السيادة الغربية.

21. خطاب الرئيس بوش في 11 سبتمبر 2006 في شانسفيل، بنسلفانيا، كما يورده تيرينس هنت من وكالة الأسوشيتد برس: "يتعهد بوش بأن يقاتل "حتى النهاية" الحرب على الإرهاب هي واجب جيلنا..." في the Tennessean، Sept. 12، 2006، 1

22. Reported in the New York Times، Wednesday، Sept. 20، 2006; Rutenberg and Cooper 2006، A1.

23. يطرح طوم إنجلهارت هذا القول في مقالة بعنوان "11/9 عالم مصنوع سينمائيًّا" (Engelhardt 2006) وهو يعرض التغطية الصحفية التي تلت

هجمات 11/9 الإرهابية مباشرة، ويعلق على المقارنات العديدة بين 11/9 وأفلام هوليوود عن الخراب ونهاية العالم، و11/9 وخطر الأسلحة النووية.

24. Cavarero 2006.
25. Ibid.
26. تطرح جوديث بتلر هذا القول بتفصيل أكبر كثيرًا (2004).
27. لمناقشات حديثة عن كيفية تعريف الإرهاب انظر مجموعة المقالات الواردة في Coady and O'Keefe 2003.
28. Hage 2003، pp. 71-72.
29. Ibid.، p.73.
30. Cavarero 2006.
31. Ibid.
32. See Fattah 2006.
33. تصف كريستيفا الكريه فتقول: "ليس غياب النظافة أو الصحة السبب الذي يسبب القبح، بل إنه ما يربك الهوية، النظام، المنظومة. إنه ما لا يحترم الحدود والواقع والقواعد، البيني، الغامض، المركب". (2002، p.232)
34. Kristeva 2002، p. 232.
35. See Reuter 2004.
36. See Agamben 1998.
37. See Golden 2006.
38. لتطبيق متبصر عميق لمنطق الاستثناء لدى أجامبن على سجنيّ أبي غريب وخليج جوانتانامو راجع Gregory 2006، وقارنه باستخدام جوديث بتلر لنظرية أجامبن والحياة المجردة في كتاب Precarious Life (2004).
39. راجع post-gazette.com، Pittsburgh Post-Gazette، Sunday، Feb. 16، 2003، حيث يورد جاك كيلي الكاتب في شؤون الأمن القومي بمجلة "بوست جازيت"، أن الجدل حول إحصائيات الخسائر البشرية في حرب

الخليــج "أنبــاء الولايــات المتحدة .. تقديرات الوفيــات في الحرب الأولى لا تــزال موضــع خلاف"؛ وفي المصدر نفسه تقــدر بيث دابونت، وهي تعد حاليًا المرجع الأول في شؤون خسائر حرب الخليج، رقم الوفيات بما يزيد علــى مائتي ألف، أكــثر من نصفهم مدنيون. ويــورد دان تشابمان في -At lanta Journal–Constitution، March 22، 203، p. 11A بعنــوان "الحــرب في الخليــج" أن عدد الجنود العراقيين القتلى في حرب الخليج مائة ألف، والجرحــى ثلاثمائة ألــف، وقتل خمسة وثلاثين ألف مــدني. راجع كذلك موقــع عراق بودي كاونــت (iraqbodycount.net) الــذي يقدر عدد القتلى العراقيــين في الحــرب الحالية - وقت كتابة هذا - بــين 43.145 و47.921 شخصًــا. وقد جمع روبــرت دريفوس وديف جيلســون الإحصائيات الآتية – عدد يناير 2007 – عن عدد الوفيات في العراق لمجلة ماذر جونز عدد أبريل 2007: الجنود الأمريكيون 3021، والجنود البريطانيون 129، وجنود التحالــف الآخرون 123، وجنود/شرطة عراقيون 5965، مدنيون عراقيون (تقديرًا) بــين 60.100 و 70.100، ومتعاقدو الدفاع 665، وصحفيون 146. كمــا يوردان أن الحــرب تكلف دافعي الضرائب 1.9 مليــار دولار أسبوعيًّا أو 275 مليــون دولار يوميًّــا (Dreyfuss and Gilson 2007، pp. 59، 62). ولم يتذكــر الرئيس بوش في خطابه في الذكرى الخامســة في 11 سبتمبر 2006 الثلاثة آلاف مواطن أمريكي الذين ماتوا في 11/9 فحسب، بل أيضًا الثلاثة آلاف جندي أمريكي الذين ماتوا في العراق حتى الآن.

40. See Butler 2004 and 1993.

41. جديــر بالذكــر أن مناقشات عديدة لنظرية "الحرب العادلة" التي تركز علــى قضية قتــل المدنيــين الأبرياء في أثنــاء الحرب لا تراجــع استخدام كلمــة "أبرياء" في هذا السياق، ولا تفكر في العلاقة بين الجنود والمدنيين بوصفها تقسيمًا للعمل. انظر مثلاً: Jeffrie Murphy، "The Killing of the Innocent" (1986) and Robert Holmes، On War and Morality (1989). ولعرض تاريخي لتغير مفاهيم المدنيين فيما يتعلق بالحرب انظر Richard Hartigan's The Forgotten Victim (1982).



42. Hage 2003، pp. 68-69.
43. See Butler 2004، esp. pp. xiv and 31.
44. Engelhardt 2006، p. 17.
45. في كتابي "استعمار الفضاء النفسي" أستنتج أن "بحثنا يشير إلى أن السماح والقبول... في أصل الحالة الإنسانية والذاتية"، (Oliver 2004، p. 197).
46. Kristeva 2005a، p. 115.

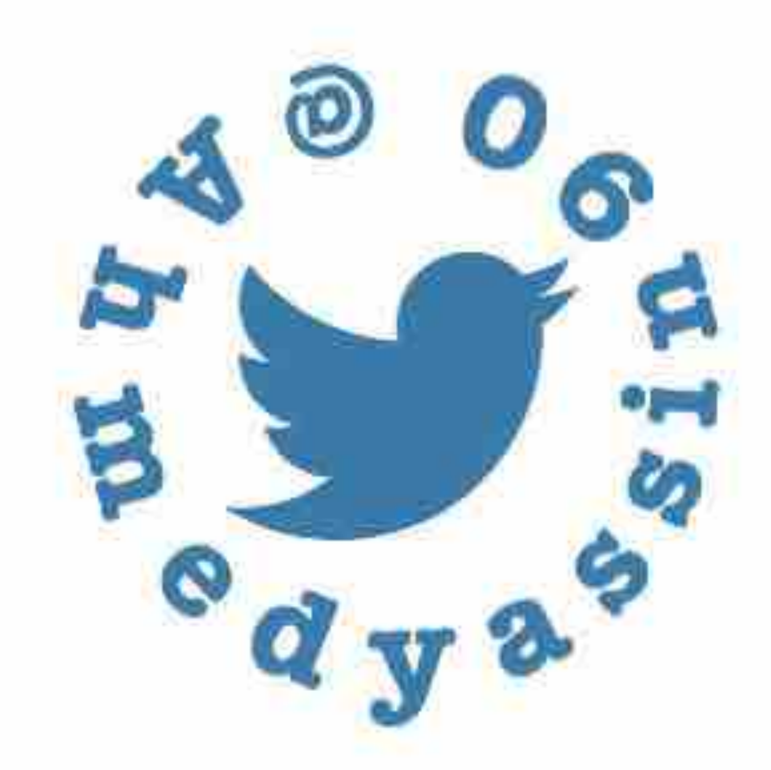
تناولت كريستيفا النزوع إلى التدمير في مراحل عملها كافة، وبخاصة "قوى الفظائع" حيث تصف التفاوض مع القبيح بأنه مرحلة في عملية التحول إلى ذات عن طريق إقصاء ما يهدد حدود الهوية الصحيحة. ففي عملها الأول تؤكد دور السلبية في الحياة النفسية. في كتاب "الثورة في اللغة الشعرية" تسمي السلبية الطرف الرابع في الجدلية؛ السلبية هي القوة الدافعة للحياة النفسية. وفي كتاب "التمرد الوثيق" تقول إن المراجعة هي ما يحول السلبية إلى شيء يتجاوز بها مجرد النفي أو نفي النفي، فمن خلال المراجعة اللانهائية تتحول السلبية من قوة تدميرية، أو مجرد قوة تمييز تفصل الذات عن الآخر، الداخل عن الخارج، إلى قوة للإبداع والتغذية للفضاء النفسي. وتصبح قوة الغريزة قوة إيجابية للدلالة عبر التكرار والاستجابة من الآخر؛ تسمو بقوة الغريزة وتحولها إلى لغة.

47. Kristeva 2005، p. 115.
48. See Oliver 2004.
49. Kristeva 2005، p. 115.
50. تتنبأ كريستيفا فتقول: "إذا لم تستولِ المخدرات على حياتك، وتداوي "الصور" جراحك، وقبل أن تستطيع أن تتكلم عن حالاتك الروحية، فإنك تغرقها في عالم الإعلام الجماهيري. إن للصورة قوة غير عادية لكبح توتراتك ورغباتك، تخفف كثافتها وتعلق معناها، وهي ذاتية العمل. ونتيجة لذلك، فإن الحياة الروحية للأفراد المحدثين تتراوح بين

الأعراض الجسدية (المرض والذهاب للمستشفى) والتصوير المرئي لرغباتهم (أحلام اليقظة أمام التليفزيون). وفي موقف كهذا، تفسد الحياة الروحية وتعطّل" (2002، 444-443 p. 207; see also pp.).

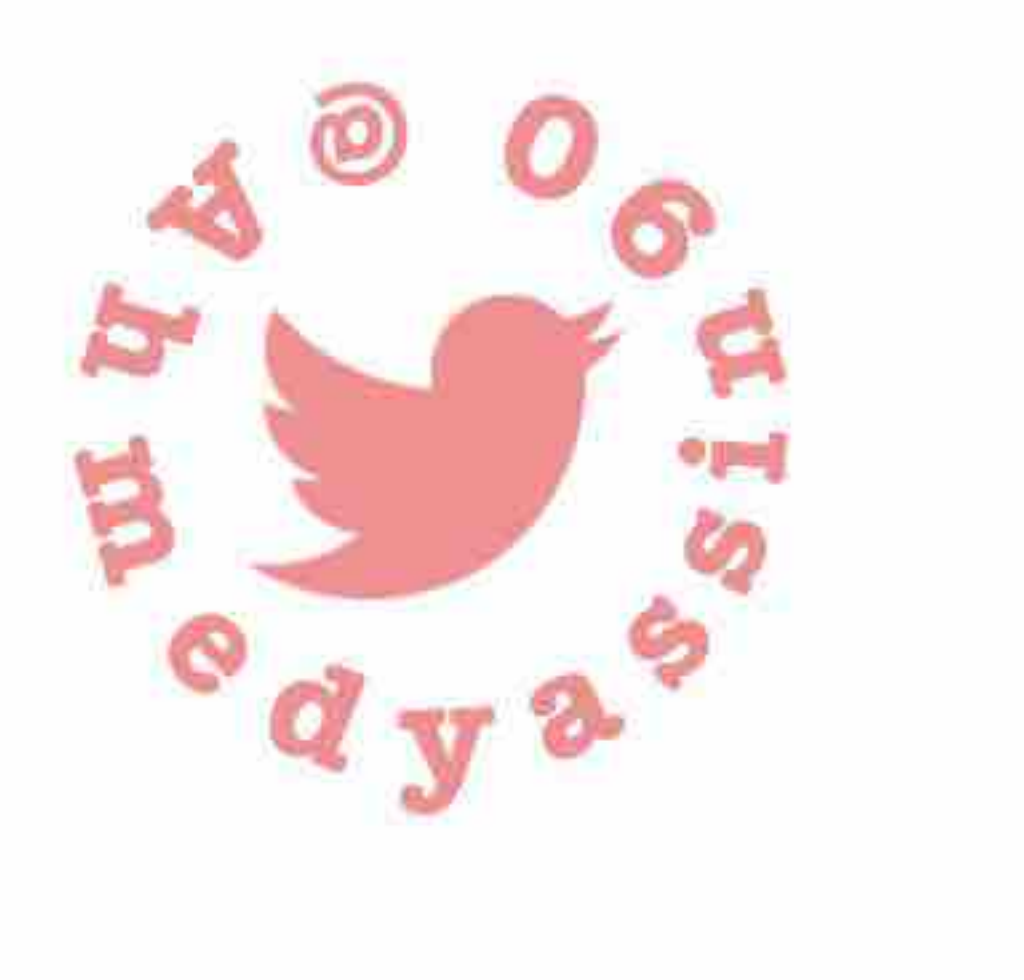
51. 2002) See Kristeva، New Maladies of the Soul).
52. Victor، 2003.
53. Kristeva 2005، pp. 89-90.
54. Ibid.
55. Kristeva 2007.
56. Ibid.
57. Zernike 2005.
58. Spivak 1988.
59. See Oliver 2004.
60. Kristeva 2007; 2005، p. 424.
61. Kristeva 2007; 2005، pp. 424-425.







الخاتمة



1. Weisman 2005.
2. See Dewar and Hsu 2004 and Follman 2004a.
3. هـذه إشـارة إلى Sontag 2004. وأنـا أتنـاول تحليـل سونتـاج قبل ذلك في الكتاب.
4. Danner 2004، p. xiv.
5. Ibid.
6. لمناقشـة حول التوتر بين الأخلاق والأخلاقيات انظر Oliver 2004، conclusion
7. Butler 2004، p. 147.

انظـر كذلـك خاتمتها في Butler 2005: "ربما كان عجزنا عن رؤية ما نرى له كذلك أهمية نقدية".

8. Hage 2003، p. 85.
9. Butler 2004، pp. 43-44.
10. يستعين حاج بنظريات عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو.
11. أقـول في كتابـي "المعاينـة" إن نمـوذج إدراك الهوية جـزء لا يتجزأ من الكولونياليـة (الاستعماريـة)، وأتحـدى مـا أصبـح مبـدأ جوهريًّا لهذا الاتجـاه في الحـوارات حـول التعدديـة الثقافيـة، وتحديـدًا القـول: إن الصراعـات الاجتماعية صراعات من أجل الاعـتراف. فالشهادات التي تلـت الهولوكوست، وخبرات العبودية، وحاليًا الاحتلال العسكري للعراق، والاحتجـاز لأجل غـير مسمى في خليـج جوانتانامو، لا تعـبر فحسب عن مطالبـة بالاعتراف أو الرؤيـة. بل إنها تشهد على عوامـل العواطف التي تتجـاوز الاعـتراف. إن ضحايا العنـف والتعذيب لا يسعـون فقط إلى أن يكونـوا موضع النظـر أو الإدراك، بل يسعون كذلـك إلى أن يكونوا شهودًا على الفظائـع التي تتجاوز الاعتراف. وكما أطـرح، إذا كان من يتحولون



إلى "آخـر" على يـد الثقافة المهيمنة، لا يسعون فقـط، أو حتى في المقام الأول، إلى الإدراك أو الاعتراف، بل كذلك إلى الشهادة على شيء يتجاوز الإدراك أو الاعـتراف، فلابد من إعادة تقييـم مفاهيمنا عن الاعتراف. ومـن المؤكد أن مفاهيمنا عن الاعتراف التـي تردنا إلى العلاقة الهيجلية بين السيـد والعبد لا تعيننا على تجاوز الهيمنة. فـإذا كان الاعتراف يعد شيئًـا يُمنـح للآخرين من قِبـل جماعة مهيمنـة، فهذه المفاهيـم لا تعدو أن تكـرر ديناميـة التنظيمات الهرميـة والتميز والهيمنـة. وحتى لو كان النـاس المقهـورون يطلبون الاعتراف، فما دام لـدى المهيمنين سلطة منح الاعـتراف، فإننا نعود مـرة أخرى إلى هرمية الهيمنـة، أي أنه إذا كانت عمليـات الاعـتراف تقتضي معترِفًا ومعترَفًا بـه - فإننا لم نفعل أكثر من استنساخ هرمية السيد - العبد - الآخر في هذا الشكل الجديد.

إضافة إلى هذا، فإن الحاجة إلى طلب الاعتراف من الثقافة أو الجماعة المهيمنـة من أعراض مرض القهـر. فالقهر ينشئ الحاجة إلى الاعتراف والمطالبـة به. فإن أوجه الظلم المتعلقة بالقهر لا توجد الحاجة إلى العدل فقـط، بل إن مرض القهر ينشئ الحاجة في المقهورين إلى أن يعترف بهم قاهروهـم، وهم أبعـد النـاس عن الاعـتراف بهم. إن مفهـوم الاعتراف ذاتـه كمـا يستخدم في سياقـات نظريـة معاصرة مختلفـة، إذن، عرض مـن أعراض مرض القهر نفســه. ويتضمن هذا التشخيـص استنتاج أن ألـوان الكفاح من أجل الاعـتراف والنظريات التي تحتضـن هذه الألوان مـن الكفاح ربمـا تسلم بداية، ومن ثَمَّ تبقي على وجـود الهرميات نفسها والظلم نفسه الذي تسعى إلى تجاوزه.

ليـس تجاوز العنف مجرد مسألة الاعتراف المتبـادل الذي تؤيده جوديث بتلـر صراحة عندما تطلب منا أن "نتذكـر أن الكفاح من أجل الاعتراف بالمعنـى الهيجلي يقتضي أن يعترف كل طـرف في التبادل، ليس فقط بأن الآخـر يحتاج إلى الاعـتراف ويستحقه، بـل أيضًا أن كل طـرف، مدفوع بالحاجة نفسها، حسب حالته، وملزم بالشرط نفسه. يعني ذلك أننا لسنا



هويات منفصلة في الكفاح من أجل الاعتراف، بل إننا بالفعل ضالعون في تبادل ثنائي، تبادل يزيحنا عن مواقعنا، مواقع الذات الفاعلة، ويسمح لنا أن نرى أن المجتمع نفسه يحتاج إلى الاعتراف، وأننا جميعًا، نتوق إلى الاعتراف، كلٌّ حسب حالته" (Butler 2004، pp. 43-44). وعلى هذا تُعرَّف العلاقات بين الناس بأنها تبادلات – وهذا يرسخها داخل اقتصاد الملكية وعمليات الإحلال والتبديل، حيث كل العلاقات الإنسانية علاقات تجارية. كما أن هذا الوصف للاعتراف المتبادل يجعل الاعتراف حاجة إنسانية عالمية تتجاوز مواقع الذات الفاعلة، ومن ثَمَّ السياق الثقافي أو التاريخي. وحسب هذا النموذج يدعم الاعتراف ذاته بوصفه مبدأ العلاقات الإنساني العالمي باستخدام المنطق الدائري، أن الاعتراف يفترض الاعتراف مسبقًا، وأن اعترافنا الأساس هو اعتراف بالحاجة إلى الاعتراف. فالاعتراف يُعَدُّ رغبة إنسانية عالمية تحرك كل البشر في كل الثقافات في كل مراحل التاريخ الإنساني.

12. إنها بالتأكيد ليست مسألة إدراك معرفي من أي نوع، إنها مسألة اعتراف سياسي، فإننا لا نحترم إنسانيتهم، حتى عندما نعترف بأنهم بشر. لكننا نعترف بهم حتمًا على المستوى السياسي – بوصفهم أعداءً نسميهم "كلابًا" أو "بهائم" حتى نبرر سوء معاملتنا لهم (وكأن إساءة معاملة الحيوان أمر مقبول). لقد رأى الاحتلالُ الأمريكي للعراق كلابًا كثيرة، مجازيًّا وحرفيًّا. وكما رأينا، فإن عقلية "نحن مقابل هم" التي تقسم العالم إلى نوعين من الناس – أصدقاء وأعداء -، بشر وكلاب – تنتج وتبرر قتل ناس دون ناس. وليس السبب أن الناس الآخرين لا يُعترف بهم بشرًا، بل لأنهم يُعَدُّونَ أعداءً، أعداءً بشرًا ولا شك. إن مجرد تعريف الهوية بوصفها كفاحًا من أجل الاعتراف هو جزء من منطق "نحن مقابل هم" الذي يرى كل العلاقات البشرية صراعات، معارك حتى الموت، لا بد أن يكون فيها رابحون وخاسرون. وحتى إذا أمكن تفسير العنف والكراهية من جانب واحد من زاوية الاعتراف، فإن تجاوز العنف والكراهية يقتضي

تجاوز الاعتراف وبلوغ أخلاقيات الشهادة.

13. See Cornell 1995.

14. See Oliver 2004، chap.4.

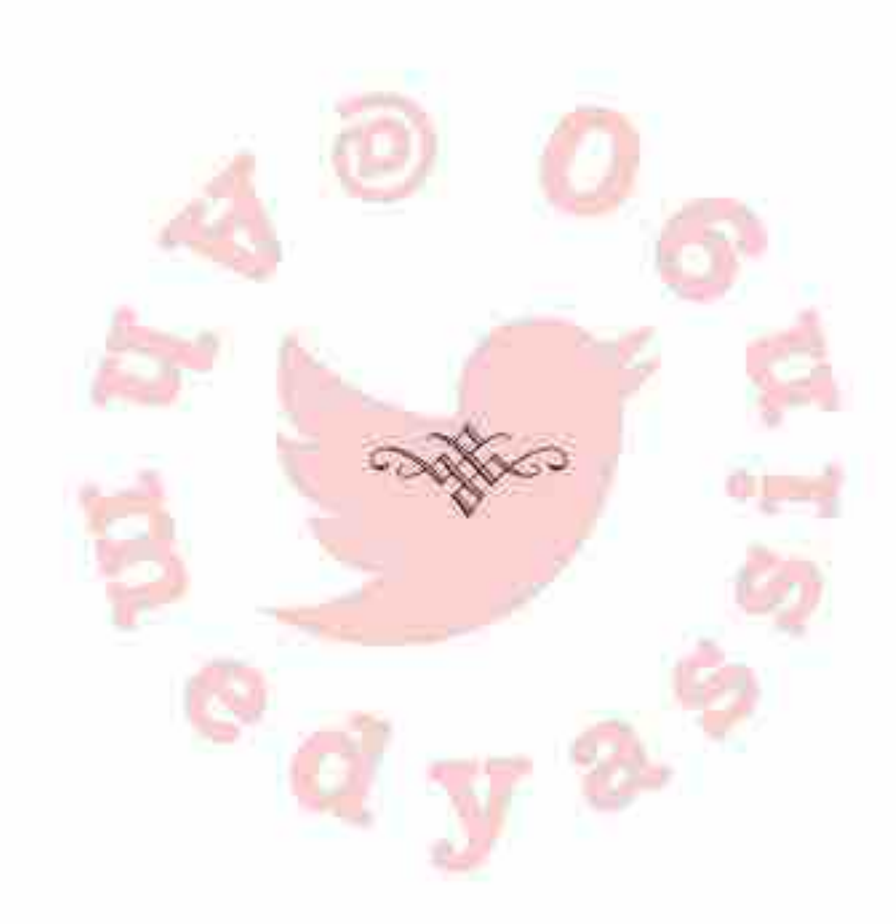
15. لوصف أعمق لمفهوم الشهادة هذا انظر Oliver 2001.

16. Davis 2005، p. 89.

17. See Beauvoir 1948.

18. See Hage 1993، p. 84.

19. في كتابي القادم "بيداجوجيا الحيوان"، أقوم بدراسة مجازات الحيوانات في تاريخ الفلسفة الغربية حتى أرى كيف تخفي مناطق الخلط بين الإنسانية والحيوانية.



WOMEN AS WEAPONS OF WAR

IRAQ, SEX, AND THE MEDIA

KELLY OLIVER

إن مجـرد التفكير في استخـدام النساء كأدوات للاستجـواب والتحقيق -كمـا ظهر في صور التعذيب المشينة في سجن أبي غريب - يعني العودة إلى المخاوف الموغلـة في القدم من النساء بوصفهن أسلحة خطيرة، وعلى هذا، فليس مستغربًا أن يقع ذلك الانفجار الفعلي للنساء في المشهد الحربي.

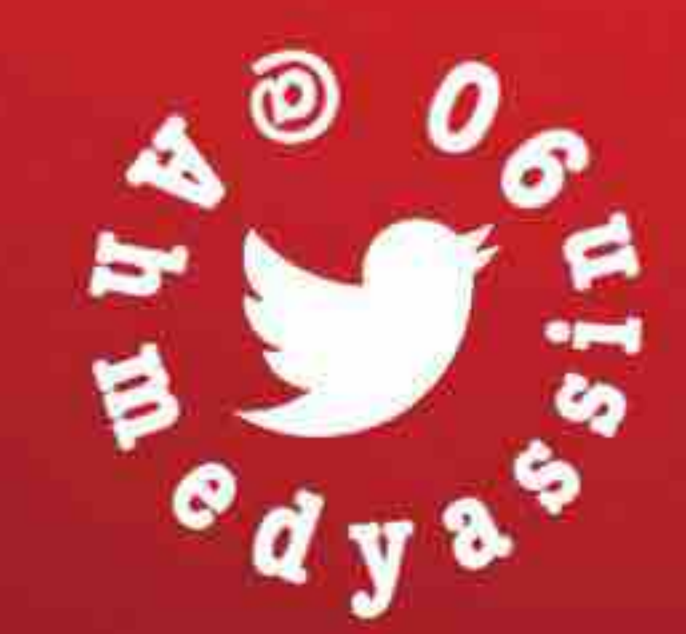
من الجنديـات المتورطات في أبـي غريب إلى الفدائيـات الفلسطينيات، صارت النسـاء وأجسادهن أسلحة قوية في الحروب الأفغانية العراقية. وفي كتـاب (النسـاء أسلحـة حربية) تكشـف كيلـي أوليفر استخـدام الإعلام والإدارة الأمريكية المتكرر لمجاز السلاح لوصف النساء والجاذبية الجنسية النسائية لافتعال صلة مغرضة بين مفاهيم الجرح وصور العنف. وتركز كيلي أوليفر تحديدًا على الحملات الأمريكيـة على أفغانستان والعـراق، فتحلل الخطاب المعاصر المتعلق بالنسـاء والجنس والنوع واستخدام النسـاء لتبريـر قرار أمريكا الدخـول في الحرب. وعلى سبيـل المثال، دعـوة الإدارة الأمريكية إلى تحرير (النساء المحجبات)، التي توحي إلى أن حق النساء في كشف أذرعهن من علامات الحرية والتقدم.

كمـا تتنـاول كيلي أوليفر أشكال المعنى الثقافي أو غياب المعنـى التي من شأنها أن تسبب عدم الإحساس بالذنب الذي أظهرته الجنديات في أبي غريب، والالتزام العميق إلى حد الموت الذي لدى الفدائيات. فهي تدرس تلك اللذة المصاحبة للعنف، وذلك الشغف بالموت الذي لدى هؤلاء النساء والسياقات التي صنعتهن.

خلاصـة القول، إن كيلي أوليفر تشخص حالـة وَلَعِنا الثقافي بالجنس والعنف والموت وعلاقته بالتغطية الخبرية الحية، والإعلام العسكري الذي يطبِّع الأحداث الفظيعة ويجهض التأمل النقدي. وتقول: إن هذه العمليـة تزيد من خطر طمس الحـدود بين الوهم والواقع، مما يزكي حالة مـن الوطنية المريضة الواهمة التي تنتهي إلى أشكال مفزعة من العنف.

كيلـي أوليفـر: أستـاذة كرسي إلتـون جونـز في جامعـة فاندربيلت. ولهـا أكثر من خمسـين مقالة وخمسة عشر كتابًا، منها (استعمار الفضاء النفسي .. نظرية تحليل نفسي للظلم)، و(القلق الأسود .. العرقية والجنس والأمومة في السينما السوداء)، و(رأي العين .. ما وراء الإدراك) وغيرها.





موضوع الكتاب: الحرب الإعلامية

موقعنا على الإنترنت:
http:/www.obeikanbookshop.com